

BÖLCSELETI KÖZLEMÉNYEK

4.

A PÁZMÁNY PÉTER TUDOMÁNYEGYETEM
HITTUDOMÁNYI KARÁNAK TÁMOGATÁSÁVAL

KIADJA AZ

AQUINÓI SZENT TAMÁS TÁRSASÁG

<i>Schütz Antal</i> : Szent Tamás tanítása az eucharisztiai színekről	1
<i>Ferenczi Zoltán</i> : A végtelen matematikai megvilágításban	10
<i>Ivánka Endre</i> : Két sztoikus eredetű terminus története a középkorban	25
<i>Gerencsér István</i> : M. Blondel mai bölcselete	36
<i>Ervin Gábor</i> : Az erkölcsi jó metafizikai gyökere	66
<i>Az Aquinói Szent Tamás Társaság működése</i>	77
<i>Szemle</i>	79
Irodalmi tájékoztató. <i>Kecskés Pál</i> : Társadalombölcselet 89. — Bölcselettörténet 96.	—
<i>Inhaltsangabe — Resumé</i>	110

BUDAPEST

STEPHANEUM NYOMDA

1938

SZENT TAMÁS TANÍTÁSA AZ EUCHARISZTIAI SZINEKRŐL.

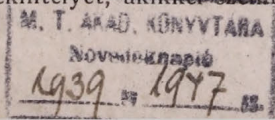
1938 március 9-én az Aquinói Szent Tamás Társaság közgyűlésén megnyitótul
elmondotta
Schütz Antal.

Szent Tamás azok közül a nagyok közül való, akiknek szellemi tőkéje nemcsak alap és gyökér, a földbe süllyesztve, láthatatlan annak a jelennek számára, mely rajta épül és neki köszönheti életlehetőségei javát. Ő azok közül való, akik *kortársai* maradnak minden nemzedéknek. Megjelennek hivatlanul is szellemi mérkőzéseinken, felelnek kérdéseinkre és új kérdéseket adnak föl, beleszólnak vitáinkba, helyeselnek és intenek, ítélnek és koszorúznak . . .

Ezt most, a mi eucharisztiai nagyévünkben, meg akarom mutatni egy olyan kérdésben, melyet fölvet az Eucharisztia titka és mely már több mint ezer esztendeje foglalkoztatja a hívő gondolkodókat.

Ha az Eucharisztia kérdésében szólaltatom meg Szent Tamást, ezen a helyen, mely kifejezetten Szent Tamást a bölcslőt vallja mesterének és angyalának, nem jutok ellentétbe az Aquinói Szent Tamás Társaság célkitűzésével. Hisz ismételten is volt alkalmam erről a helyről (Pauler emlékezete ; Keresztény bölcselet) rámutatni, hogy ami a keresztény bölcselet nevére méltónak akar bizonyulni, annak határozott, építő jellegű kapcsolatot kell találnia a hit világával. Szent Tamás maga elméletileg és gyakorlatilag szabatosan kifejezésre juttatja a keresztény bölcseletnek ezt a jellegét egy munkájában, melyet ő és kortársai *Summa contra Gentes*-nek neveztek el, ami annyi mint : A katolikus igazságok foglalata a pogányokkal szemben. Azért a pogányokkal szemben, mert tankönyvnek volt szánva a dominikánus hithirdetők számára, akiknek elsősorban a spanyol arab mohamedánok előtt kellett hirdetni az evangélium igazságait. Scheeben szerint nincs a világirodalomnak még egy műve, mely ilyen kis helyen (a ma szokásos nagy nyolcadrétben kb. 600 lap) annyit és olyan mélyet nyújtana (Handbuch der kath. Dogmatik I 434).

Ezt a művet későbbi korok *Summa philosophica*-nak nevezték el. Nem mintha Szent Tamás bölcseletének volna foglalata ; hisz nyilván a katolikus hitrendszer adja ; hanem azért, mert mint Szent Tamás maga mondja a bevezetésben, a pogányoknak volt szánva, akik nem ismerik el az Írás tekintélyét, ~~akikkel szemben~~ tehát csak a ből-



cseľő (tisztán tudományos) elmére lehet hivatkozni. Az elme pedig éppen a sajátos hittitkokkal szemben fogyatékos és gyámoltalan (I 2). Mindazáltal képes *a maga erejére utalt emberi elme a hit területén* is értékes építő tevékenységre.

Mindenekelőtt van sok hitigazság, sőt éppen az alapvetők, melyek egyúttal észigazságok is, mint Isten léte, a lélek szellemisége és halhatatlansága, az embernek Isten szolgálatára való kötelezettsége, stb. A hit legsajátosabb területén, a hittitkok világában is képes az ember nemcsak megmutatni, hogy ezek annak a logikának az útján vannak, melyet az ésszel megállapítható vallási igazságok megkezdnek, hanem meg tudja tenni — s ez Szent Tamás teológiájának egyik sarkalatos vonása —, hogy a kinyilatkoztatásból merített hitigazságokat axiómáknak tekinti (IV 1) és kimutatja, hogy ha egyet hittel elfogadok, a vele kapcsolatos többi a logika fonalán le tudom gombolyítani. Továbbá tud a hittitok megvilágítására ajánló szempontokat találni, rationes verisimiles; persze a hívők számára, hogy legyen min elmélniök és vigasztalódniok; de nem a hitetlenek számára; különben könnyen az a hiedelmük támad, hogy a mi hitünk ezekre a magukban gyöngye érvekre támaszkodik (I 9). Végül pedig az iskolázott bölcseľő képes megcáfolni a hit ellen támasztott észnehézségeket. A Summa contra gentes elsősorban erre vállalkozik.

Az *Eucharisztia* tárgyalása is erre a húrra van hangolva (IV 61—9). Sokan úgy vannak vele, mondja Szent Tamás, mint a zsidók, mikor hallották az Úr szavát: «Az én testem bizonyly étel és az én vérem bizonyly ital. Aki eszi az én testemet és issza az én véremet, halált nem lát, és én föltámasztom őt az utolsó napon» (Ján. 6). Észbe veszi a sok nehézséget, amiket az Úrnak ez a szava kelt, és azt mondja: «Kemény beszéd ez; ki hallgathatja?»

Velük szemben Szent Tamás az ő fönt vázolt programja értelmében mindenekelőtt megmutatja, hogy ha megáll az eucharisztias alapigazság: Krisztus valósággal jelen van az Oltáriszentségben, következik, hogy *csakis átlényegülés útján* jelenülhet meg. Hogy ugyanis valami itt és most megjelenjen, ami előbb nem volt itt, arra csak két mód van: Az egyik az, hogy eljön ide másúnnan. Az eucharisztias megjelenülésnél ez lehetetlen; többek közt azért is, mert Krisztus nem hagyja el Atyja jobbát és mert egyszerre sok helyen jelenik meg és van jelen az Oltáriszentségben. Marad tehát a másik mód: Egy itt és most jelenlévő dolog átváltozik a kérdésben lévő másik dologba; tehát a jelen esetben a kenyér és bor átváltozik Jézus Krisztus testévé és vérévé (IV 63).

Ezzel azonban adva van a *két nagy eucharisztiai titok*, melyek a hitetlenek szerint megoldhatatlan nehézségek elé állítják az ész: A kenyér és bor valójában megszűnt, és mégis a kenyér és bor benyomását teszi. Ez az eucharisztias színek kérdése. Másfelől valósággal jelen van Krisztus test szerint is, és érzékeink mégsem észlelnék semmit ebből a

valóságból. E két titok-sarkalló közül csak az elsőn, az *eucharisztiai színek* kérdésén akarom megmutatni, hogyan állítja Szent Tamás a bölcséletet a hitnek szolgálatába.

Mindenekelőtt megállapítja, hogy a *kenyér és bor színei* valósággal ott vannak. Nemcsak úgy vagyunk vele, mintha kenyér és bor-íz, színt, alakot, kiterjedtséget stb. észlelnénk, hanem ezek valóságok: *sensus hoc infallibiliter demonstrant* (IV 65). Sőt van ható erejük. Nemcsak, hogy megérintik érzékeinket és arra készítetik, hogy észrevegyék őket. Hanem ha valaki elegendő mennyiséget venne magához, mondjuk a konsekrált ostyából, fönn tudná tartani ezzel a testi életét úgy mint a rendes kenyértáplálékkal. Mindazáltal hitünk azt mondja, hogy nincs meg az a kenyér és bor, melynek ezek a színe, íze, illata, stb. Így az elme az elé a kérdés elé van állítva, hogyan lehetséges ez? Illetőleg nem lehetetlen-e, hogy fönnálljon a kenyér és bor-íz, szín, szag, kiterjedés stb. kenyér és bor nélkül?

Szent Tamás ennek a kérdésnek megoldására megidézi *Aristotelest*, akinek átható elméje végbevitte a tudomány terén azt a páratlan mestervágást, melyről híres a tanítványa, Nagy Sándor. Ez tudvalevőleg egy suhintással szétvágta a gordiusi csomót; Aristoteles pedig újra meg újra nekikezdő türelmes elemzés útján szétbogozta a konkrét valónak, az ő bölcselkedése kiinduló és sarkpontjának a *τὸδε τι*-nek látszólag föloldhatatlanul összecsomósodott gombolyagát. Megállapította, hogy minden konkrét való, pl. ez az almafa, vagy rajta ez az alma, vagy a rajta ülő darázs, áll egy magánvaló egyszerű és ezért érzékelhetetlen létmagból, és ezt elnevezte *szubstanciának* (*οὐσία*). Ennek a létmagnak kivirágzása, érzékelhető mozzanatokba bontakozása és ennél fogva tapasztalatunk felé fordult arculata pedig, pl. az almának íze, színe, alakja, keménysége, ellenállása, struktúrája, stb. ennek a szubstanciának, magánvalónak *járlékai* (*accidentia, συμβεβηκότα*). Ezeket a létmag, a szubstancia sugározza ki magából, létben tartja és egységbe fogja.

Ezt az aristotelesi tanítást használja föl Szent Tamás, mikor az eucharisztias színek problémájára keres megoldást. Mint alapvető tételt megállapítja: A Jézus Krisztus eucharisztias jelenlétét megtehermő *átváltozás* úgy történik, hogy a kenyér és bor szubstanciája átváltozik Krisztus testévé és vérévé; ezért *transsubstantiatio*, átlényegülés. A kenyér és bor járulécai pedig megmaradnak teljes valóságukban és hatókörüknek teljes mértéke szerint. De mivel nincs meg az a létmag, mely természet szerint gyökereztetőjük, tartójuk és egységesítőjük volna, s mivel másfelől az aristotelesi szubstancia-járlék elvével ellenkezik, hogy egy szubstanciának meghatározott konkrét egyedi járulécai más hordozó, egységesítő, gyökereztető alanyba költözzenek (az én lelkiismeretem pl. nem költözhetik a maga egyedi létében másba), ezért azt kell mondani, hogy itt egy konkrét létező, egyedi járulék-együttes fönnáll léttartó szubstancia nélkül.

De nincsen-e ez *ellentétben* a szabatos gondolkodással? Konkrét létező íz, szín, szag, alak, stb. fönnáll, létezik; és mégsem lehet azt mondani, hogy valaminek íze, színe, szaga stb.!?

A feleletet Szent Tamás Aristotelestől lesi el. A járulék-együttes Aristoteles szerint a szubstanciának műve: kisugárzása, kibontakozása, az érzékelhető világba feshető hatása. Ámde, úgymond Szent Tamás, Isten, az *első ok* (causa prima), ha tud bizonyos hatásokat létrehozni a teremtett okok (causae secundae) közvetítésével, amilyenek a szubstanciák is, akkor tudja azokat közvetlenül is létrehozni, a teremtett okok közvetítése nélkül; tehát tud járulék-együttest létrehozni szubstancia nélkül is (IV 65). Mintha azt mondaná: Isten, aki tud gyümölcstermő fákat teremteni, tud fa nélkül is, közvetlenül gyümölcsöt teremteni.

Csakugyan be kell látni: Ha a bölcselelme megállapítása szerint más valami a szubstancia és más valami a járulék, akkor ezt a két valamit, amit a mi tapasztalásunk ugyan mindig együttesben talál, Isten szét is tudja választani; plus potest Deus in operando quam intellectus in comprehendendo (IV 65).

Mikor Szent Tamás eljutott idáig, még egy merész lépést tesz, előre. Rámutat, hogy az érzékelhető valókban, aminő kenyér és bort egy járulékban gyökerezik a többi létmeghatározottság, t. i. a kiterjedtségben, a *méretes mennyiségben* (in quantitate dimensiva); az alak a kiterjedési mozzanatok elhelyezkedése, a szín a felületen árad szét, az ellenállás a szétrakottságtól jön stb. Tehát, így folytatja okoskodását, elég Istennek itt a szubstanciájuk szerint eltűnt kenyérnek és bornak méretességét, tényleges kiterjedtségét egy teremő isteni tevékenységgel létben tartani. Ez a méretesség aztán létben tartja a többi járulékot, velük szemben átveszi úgyszólván a szubstancia szerepét. Ebből aztán érthető, hogy a járulékok úgy viselkednek és úgy hatnak, mintha még jelen volna a szubstanciájuk. Ami az előző századokat akárhányszor kevésbé izlésekes problémák feszegetésére is készítette, így egy csapásra megoldódik: Az eucharisztias járulékok azért tudnak hatni az érzékekre, azért vethetők alá a természet folyamatainak (nevezetesen a romlásnak is), mert a szubstanciájuk méretes mennyisége átvette a megszűnt szubstancia szerepét.

Amikor Szent Tamás ezeket a megállapításokat teszi, mindenestre *elődei vállán* áll. Nevezetesen tanára, Nagy Szent Albert már nagyjából ezeket a gondolatokat képviseli. De Szent Tamás az, akinél kikristályosodnak, végleges formát és szerves helyet kapnak ezek a kérdések és feleletek. Ő az, aki következetesen végiggondolja Aristoteles metafizikáját az Eucharisztia problémáinak színe előtt. Ez az egyik nagy érdeme az Eucharisztia teológiájában. De jelentősége ebben nem merül ki.

Első tekintetre úgy tetszik és ma is sokan úgy gondolják, hogy

kár volt Szent Tamásnak az Eucharisztia *katolikus igazságát* összeházasítani *Aristoteles metafizikájával*, mely végre is egy avult fizikán épül föl. Ezzel szemben nem volna nehéz megmutatni, hogy a mi esetünkben Szent Tamás ezt a végzetes összekapcsolást nem vitte végbe. Itt nem Aristoteles fizikájához járt iskolába, hanem metafizikájához; és ennek a metafizikának alaptanítását nem érinti a természettudományos, fizikai világkép sorsa. Ezúttal azonban elállok ettől a vállalkozástól, amelynek mégis messzebből kellene nekikerülni. Inkább a történelmi eszme-fejlődést hívom tanuságul. Ezt az utat kevésbé járták eddig. Pedig könnyebb és érdekesebb, és tanulsága csattanósabb.

T. i. a *gondolkodás története* nem vette le a napirendről az eucharisztias színekkel kapcsolatos problémát akkor sem, amikor már akárhányan úgy gondolták, hogy semmiesetre sem Aristotelesnél kell keresni a megoldását. Ezek a törekvések három megoldási típust teremtettek; kettő Descartes-ra vezethető vissza, egy Leibniztől ered.

Descartes bölcelete nagy visszhangra talált már életében, hittudósok körében is; részint Descartes benső barátjának, a minimíta P. Mersenne-nek tekintélye és propagandája útján, részint a gall eszme- és vérközösség erejénél fogva, amelynek hatása alatt pl. Bossuet is határozott rokonszenvével ajándékozta meg az új bölcelet híres mesterét. Ezeket a kartéziánusokat kényes föladat elé állította az Eucharisztiaának és nevezetesen az eucharisztiai színeknek titka. Descartes bölcelete ugyanis nem ismer valós különbséget az anyag és annak ú. n. abszolút járuléka között, nevezetesen anyag és kiterjedés között. Szerinte az anyag lényege a kiterjedés, épúgy mint a szellem lényege a gondolkodás. A Descartes-barát hittudósokat így érthetőleg kezdettől fogva izgatta ez a kérdés: Mikép magyarázza meg Descartes, hogy Jézus Krisztus teste valósággal, egész kiterjedettségével ott van a hasonlíthatatlanul kisebb méretű színekben; s viszont ha a kenyér és bor megszűnt, mikép teheti még mindig a kenyér és bor hatását, nevezetesen a kiterjedettségnek és velejáróinak (alak, szín stb.) hatását?

Maga Descartes a lehetőség szerint kitért a pontos felelet elől. Utalt az Eucharisztia titok-jellegére és főként a Tridentinum szavára: Jézus Krisztus az Eucharishtiában jelen van «ea existendi ratione quam verbis exprimere vix possumus» (Denzinger 874). Egyébként elég homályos, sőt részben zavaros feleletet ad egyik lelkes fiatal tanítványának, a flèche-i jezsuita P. Méslant-nak, nyilvánosságra nem szánt két levelében, melyekben nagyjából megismétli, amit már előbb A. Arnauld fiatal sorbonne-i tanár ellenvetéseire felelt a Méditationes 1642-i amsterdami kiadásában (Réponses aux quatrièmes objections). Nem világos és úgy látszik szándékkal nem határozott fogalmazásai szolgáltak alapul annak az elméletnek, mely a hittudományban mint kartezianizmus szerepel, melynek legkövetkezetesebb és nyilván legelmésebb képviselője E. Maignan, Mersenne minimíta rendtársa. Rendkívül nehezen

hozzáférhető könyveiből és a rájuk vonatkozó kéziratokból bő kivonatokat közöl *M. Grabmann*: *Die Philosophie des Descartes und die Eucharistielehre des Emmanuel Maignan O. Minim.* 1937 (Estratto dal Supplemento al vol. 29 della Rivista di Filosofia Neoscolastica. Luglio 1937 Milano).

Ez a megoldás a Descartes-féle bölcselet anyagelméleti alap-tételéből (az anyag a tényleges és hatékony kiterjedtség) ezt az eucharisztias következtetést vonja le: Minthogy az Eucharisztiaiban a dogma értelmében az átlényegülés után nincs többé jelen a kenyér és bor, nincsenek valósággal jelen többé a kiterjedtségük és hatékonyságuk sem valósággal, hanem csak mint színek; azaz színleg, *species apparentes*, olyanformán, mint a szivárvány az égen. Azaz Jézus Krisztus érzékeinkre úgy hat, mint hatna a kenyér és bor, ha jelen volnának. Hisz föltámadása után Mária Magdolnának is úgy jelent meg, mintha kertész volna, az emmausi tanítványoknak, mintha vándor volna.

Hogy ez a megoldás nem egyeztethető össze a Tridentinum tanításával, azt meglátták már a kortársak, és azóta is egyértelműen vallja a hittudomány. Lásd Dogmatika II 469 k.

Ugyanezt kell mondanunk a másik karteziánus megoldási kísérletről is, melyről maga Descartes is világosabban szólt, különösen a jezsuita P. Cherselier-hez intézett szintén titkos levélben, és melyet lelkes tanítványa dom R. *Desgabets* (cf. *Chollet in Dictionnaire de Théologie* IV col. 557 ss.) igyekszik elfogadható formára hozni. Ez a megoldás is abból a vitathatatlanul vett elvből indul ki, hogy anyag és tényleges kiterjedtség egy. Ebből azonban az eucharisztias színekre nézve egy a föntivel éppen ellentétes következtetést von le: Minthogy az átlényegülés után is érvényesül a kenyér és bor kiterjedése és hatékonysága, azt kell mondani, hogy a kenyér és bor szubstanciája is ott van. De akkor hogyan lehet azt mondani, hogy átlényegülés történt? *Desgabets* azt feleli: Aki jártas Descartes bölcseletében, tudja, hogy lehetséges egy emberi test, amely végzi a testnek összes tevékenységeit; de mert hiányzik belőle az emberi lélek, nem mondható embernek, hanem állatnak kell minősíteni. Mihelyt hozzájárul az emberi lélek, megszűnt állat lenni és emberré változott át. Ugyanígy az eucharisztias kenyér addig kenyér, amíg az átlényegülés nem történt meg. De mihelyt ez megtörtént, Krisztus lelke kiterjeszti reá elevenítő, szervező és irányító befolyását («informálja», mondanák a skolasztikusok), és aztán többé nem kenyér, hanem a Krisztus teste.

Érdekes, hogy ez a megoldás, melyet Descartes is úgylátszik helytállónak, sőt az újíttók nehézségeinek elhárítására is a leghatásosabbnak talált, nem igen terjedt el tanítványai körében. Még érdekesebb azonban, hogy föltámadt — *Rosmini*-nél. Elítélt tételei közül a 29. így hangzik: «Az Eucharisztia szentségében a kenyér és bor szubstanciája Krisztus igazi testévé és vérévé lesz, mikor Krisztus kiterjeszti rájuk érzéklő

és éltető tevékenységét, quando Christus eam facit terminum sui principii sentientis ipsamque sua vita vivificat ; olyanformán, mint a kenyér és bor valósággal átlényegül a mi testünkbe és vérünkbe (az étkezésben), mivel érző tevékenységünk hatókörébe kerülnek » (Denzinger, 1919). Ezzel az utóbbi hasonlattal már Descartes-nál találkozunk (Dictionnaire i. h. col. 556).

Rosmini ezt a tanítást nem mint a maga gondolatát adta elő, hanem csak mint olyan «kísérletet», mely szerinte összeegyeztethető a katolikus dogmával. Tételeinek *elítélése* megmutatta, hogy ebben a hiedelmében csalódott. És akinek van megfelelő teológiai iskolázottsága, annak nem nehéz meglátni, hogy ez nem más mint a nesztorianus *Theodoretus* (†460 körül) tanítása, mely a kenyér és bor metafizikai átlényegülésében monofizitizmust lát. Luther ezt a tant fölüjítja és a hittudomány mint companatio-tant (Krisztus teste és vére együttmarad a kenyér és bor szubstanciájával) könyveli el.

Igy járhatatlannak bizonyult az eucharisztiai színek magyarázatának az a két útja, mely Descartes-tól indult ki.

Új utat mutatott *Leibniz*, aki messzetekintő politikai programja értelmében egyesíteni akarta az összes keresztényeket, és ebben az igyekezetében külön műben, *Systema theologicum*, meg akarta mutatni, hogy az ő bölcelete (szerinte «a» bölcelet) maradék nélkül megmagyarázza és érthetőkké teszi azokat a dogmákat is, melyeken leginkább fönnakadnak a protestánsok, nevezetesen az átlényegülést.

Azt mondja ugyanis : Az anyag oszthatatlan és kiterjedetlen parányokból (a szó legszorosabb értelmében vett *ἄτομος*-ok, melyeket ő *μόνος*-oknak nevezett) áll. Ezek egy csoportjának meghatározott összeállítása adja a mindenkori konkrét anyagmennyiségeket, pl. ezt a darab kenyeret. Ezek a pontszerű anyagelemek mint megannyi erőközpont ellenálló erőket sugároznak ki, melyeknek eredője adja a tényleges kiterjedést és mindazt, ami velejár. Már most az Eucharisziában az átlényegülés következtében maguk ezek az anyagalkotó szubstanciaképző erőpontok Krisztus testévé váltak ; de Isten mindenhatósága fönn tartja hatékonyságukat, ellenállásukat, kiterjedtségüket és mindazt, ami velejár. Talán lehet ezt olyanformán gondolni, mint a csillagászat mai tanítása szerint akárhány csillag régen kialudt, és nekünk még mindig világít ; maga már nincs számunkra, de hatása még mindig elér.

Az eucharisztias színek fönnállásának és mivoltának ez a «*dinamikai*» magyarázata nemcsak nincs ellentétben a dogmával, hanem nagyon szemléletes útját mutatja a színek fönnállási lehetőségének. Annyira, hogy Franzelin S. J., a 19. század második felének egyik leg híresebb dogmatikusa, egyenest ezt az utat ajánlja mint könnyebbet és biztosabbat (*Tractatus de ss. Eucharistiae sacramento et sacrificio*. 5. kiad. 1899 p. 288—92) ; F. Janssen pedig azt mondja, és igaza van :

«Il n'y a là qu'une transposition mathématique et leibnizienne de l'explication de s. Thomas» (Dictionnaire de théol. V col. 1447). S csakugyan Leibniz magyarázata azon a tételen sarkallik, hogy vannak abszolút járulékok, vagyis olyan léthatározmányok, melyek más valóságok (distinctione reali differunt), mint a szubstancia.

Vagyis az eszmetörténet ezt a meglepő tanulságot szolgáltatja: Az átlényegülés dogmája belevet a hívő gondolkodásba egy sajátos kérdést, az eucharisztiai színek kérdését. És amikor erre a kérdésre feleletet keres, mégpedig függetlenül Szent Tamás közvetlen tanítóságától, három feleletípust teremt (és bajos is gondolni olyant, mely nem ezekre vezethető vissza); s ezek közül kettő a hittudomány mérlegén könnyűnek bizonyul, és csak egy üti meg a mértéket. Mikor pedig ezt közelebből szemügyre vesszük, kitűnik, hogy alap gondolatában nem más, mint Szent Tamás megoldása. Mi más ez, mint Szent Tamás metafizikájának egy jelentős ponton való eszmetörténeti igazolása?!

De vonjuk le a végső tanulságot is ebből az elmélésből.

A dogmatörténeti kutatásnak ma általánosan elfogadott megállapítása értelmében az atyák vallották a valóságos eucharisztias jelenlétet, a valós átváltozást, vagyis az eucharisztias színek tételét is. A Mikénten azonban nem sokat bölcsekedtek. Sőt legtöbbje aláírta, amit egy késő, de nagyműveltségű epigonjuk, Theophilaktus a 11. század végén Ján. 6, 52-vel kapcsolatban (Mikép adhatja ez nekünk az ő testét?) mondott: *τὸ τῆς ἀπιστίας ῥῆμα τὸ Πῶς*; a Mikép a hitetlenkedés beszédje. Az atyák a hit verőfényében jártak; de éppen ez az erős fény éles árnyat vetett a Miként kérdése felé. Jöttek aztán a *skolasztikusok*, az «incorrigibles compreneurs», amint őket elnevezte egy szellemes francia, és azokat éppen ezek az árnyékok vonzották; őket elsősorban a Hogyan kérdése izgatta, és a hit világosságát ezekre az atyáktól szándékkal árnyékban hagyott helyekre is igyekeztek kiterjeszteni.

Mi egy fáradt és kiábrándult kornak gyermekei kissé úgy vagyunk megint, mint az atyák voltak. Mi úgy sejtjük, hogy az erős világítás, kivált az átvilágítás, nemcsak látást nevel, hanem bajt is hozhat, mint hozott a röntgenkezelés az első időkben, mikor még nem tudták a védekezés módját: átvilágította az élő szervezetet, megmutatta a szilárd vázat, de roncsolta szöveteit. Egy kiábrándult, fáradt, ideges nemzedék, az ozrámfény vakító harsogása elől szívesen menekül szellemi téren is az érzések, megélések világába, a hit penombrájába.

Azonban az atyák magatartása nem lehet végleges álláspont. Hisz a történet folyamán túléltett önmagában, megszülte a skolasztikát. Szent Tamás, úgy gondolom, megmutatta elvileg is a helyes állásfoglalást. Ő nem átalotta a legkényesebb kérdésre is ráirányítani a metafizikai elemzés mikroszkópjait. S ehhez hit kell, erős, kikezdetlen hit. De ő tudta, hogy épp az Eucharisztia titkával szemben nem a kutató

észé a vezető szó, sem az első, sem az utolsó. Azokat a fejtegetéseket, melyeket mi alapul vettünk ebben a rövid elmélésben, így kezdi: «Licet autem divina virtus sublimius et secretius in hoc sacramento operatur quam ab homine perquiri possit, ne tamen doctrina Ecclesiae circa hoc sacramentum infidelibus impossibilis videatur, conandum est ad hoc quod omnis impossibilitas excludatur» (IV 63 eleje).

S ne felejtjük, hogy az eucharisztikus titkok legkövetkezetesebb metafizikusa egyuttal a középkor egyik legnagyobb adorálója, a helftai nagy adorálóknak, a Gertrudoknak és Mechtildiseknek nemcsak kortársa, hanem nemes versenytársa, az úrnapi officium szerzője. A középkornak egyáltalán legszebb himnusza, az *Adoro* tőle való. És a középkor, melynek oly fölséges érzéke volt a szimbolumok iránt, egy oxfordi kézirat szerint az eucharisztiaimádásnak ezt a legfölségesebb megnyilatkozását Szent Tamás hattýúdalának minősíti: akkor szerzette, mikor halálra válva utolsó útavalónak vette magához azt a Krisztust, akinek tulajdon ajkáról hallhatta: Tamás, jól írtál rólam!

Szent Tamás tudta és életével vallotta, hogy a *gondolkodó hívő nem válhatik kétfelé*, úgyhogy benne a hívő imádja az eucharisztias Krisztust, titokzatosságának minden mozzanatában és vonatkozásában, a filozófus pedig ugyanakkor félreáll, letakarja szemét és fogja a szívét. Nem! Aki egyszer mint gondolkodó, mint bölcselő is közeledett a szent titokhoz, akit egyszer megsebzett a kérdéstevés és kétség lándzsahegye, az hiába akarná ezt a sebet az elhallgattatás tapasztával befödni. Az csak tovább égne, mint Amfortasnak, a grál-királynak sebe; addig, míg ugyanaz a lándzsa nem érintené, de úgy, hogy áld és gyógyít; vagyis, míg a filozófia, mely kérdést tett, nem talál megnyugtató feleletet.

Szent Tamás ezt tette. *Raffael* híres Disputájában, a hittudomány ábrázolásában ott áll ő Szent Ágoston mögött, mint az Eucharisztia imádója és magyarázója. Pedig az ő helye nemcsak ott van. Ha képeknél akarunk maradni: a Vatikánnak ugyanabban a stanza della Segnatura-jában van Raffaelnek egy másik, talán még kiválóbb kompozíciójú festménye, mely «Aténi iskola» nevén ismeretes és a bölcséletet ábrázolja. Középen állnak finom művészi jellemzéssel Platon és Aristoteles. Szent Tamás meg tudta tenni, hogy ez az egész Aténi iskola megindul a két fejedelmével az élén, és ez a fölséges menet egyenest odavonul a nem egészen helyesen Disputának nevezett hittudományhoz, és beáll a szentségimádók vagy legalább a szentségértelmezők és védők közé. *Imádó filozófia*: ez Szent Tamás, az Eucharisztia vizsgálatában is.

A VÉGTELEN MATEMATIKAI MEGVILÁGÍTÁSBAN.

Mikor az Aquinói Szent Tamás Társaságban* a végtelent akarom megvilágítani matematikai fényforrásból, akkor egész természetesen az Isten megismerése felé kívánok haladni. De korántsem gondolok arra, hogy ezen az úton valóban megismerhetem Őt. Már csak azért sem, mert hiszen az emberi sors évezredek tudományos fejlődés után is olyan, ahogyan azt a Szentlélek Jób könyvében feltárta. Úgyhogy reánk is vonatkoznak a Jóbot kioktató Szófár szavai: «Talán megfogod az Isten nyomdokait és a tökéletesség föltalálod a Mindenhatót? Magasabb Ő az égnél, s mit fogsz cselekedni? Mélyebb a pokolnál, s honnan ismered meg? Mértéke hosszabb a földnél és szélesebb a tengernél». (Jób, XI. 7—9.)

Ennek megfelelően felolvasásom célja, hogy vizsgálat tárgyává tegyem a sokfajta véges lépésből, amelyek mind Istenhez visznek, a matematika terén kínálózkodat. A matematika a mennyiségek birodalma. A mennyiség a Szent Tamás-féle filozófia terminológiájával kifejezve accidens. Két ilyen járulékkal: az aritmetikaival és a geometriaival foglalkozom. Az aritmetikai járulékok elvei a természetes egészszámok. Ezek a tapasztalatból leszűrt, elvont fogalmak, elvek. Amíg az egyes valóságcsoporthoz, halmazokhoz tartoznak, a szubstanciával együtt, azokba mélyen, valósan belegyökerezve, valós létük van; de csakis másónvalók, tehát önálló valós létük nincs. Amint azonban már elvonatkoztatjuk azokat a valóságcsoporthoz, vagyis amint szétválasztjuk a járulékot a magánvalótól, akkor megszűnik függő valós létük és észlétük lesz. Az aritmetika tehát ezen észléttel bíró elvekből, a tőszámokból kiindulva állapítja meg tételeit. És így az aritmetika az észléttel bíró járulékok tudománya. Egy példa arra, hogyan lehet a járulékot elválasztani a magánvalótól, de akkor már észléte lesz csak. És ezekből egy levezetett észlétű accidens, pl. a $2 \cdot 2 = 4$, egy valóságcsoporthra átvive, vagyis egy újabb magánvalóra átvive, ismét függő reális létet nyerhet. Pl. négy almán szemlélhető a $2 \cdot 2 = 4$. Vizsgáljuk ezeket a tőszámokat. Vegyük ezek nyitott halmazát: $1, 2, 3, \dots, n, \dots$. Azt mondjuk, hogy ez nyitott halmaz, mert nincs vége. Hiszen bármilyen nagy számot gondolok is, van annál nagyobb is. És az aritmetika értelmezi azt a műveletet, az összeadást, amellyel újabb és újabb, nagyobb és nagyobb tőszámot, természetes számot kaphatok. Ezt úgy is

* Az 1938 április 27-i ülésen tartott felolvasás.

szokás kifejezni, hogy a természetes egészs számok halmaza potenciálisan végtelen: képességileg végtelen, mert bármelyik eleme növelhető. Ezt a képességileg végtelen halmazt csupa vége sszám alkotja. A principium contradictionis, vagyis az ellenmondás elve rögtön elvezet a kérdéshez, hogy van-e nem vége sszám, vagyis aktuálisan végtelen nagyság? Vagy ugyanez a kérdés a halmazra vonatkozólag: van-e nempotenciálisan végtelen halmaz, vagyis van-e aktuálisan, tényleges végtelen halmaz? Ez a kérdés nyilvánvalóan létkérdés és pedig észlétkérdés. Vizsgáljuk meg, hogy szubjektív vagy objektív észlétkérdés-e? (Itt és a következőkben is mindig a Schütz-féle Szent Tamás-i filozófia terminológiájával dolgozom.) A számoknak a származása, vagyis hogy járulékok elvonatkoztatása révén állnak fenn, ez mutatja, hogy nem szubjektív, hanem objektív észlétiük van. Azaz a számok észléte cum fundamento in re értendő. A számokat tehát az teremtette, aki a világot, és éppen olyan objektív észlétiük van, mint a teremtett dolgokra vonatkozó igazságoknak. Tehát az, hogy van-e aktuálisan végtelen nagyság, az azonos azzal a kérdéssel, hogy van-e teremtett végtelen? Erről emberi ésszel az nem állapítható meg, hogy van, csupán az, hogy nem lehetetlen. Hiszen gondolkodásunk diszkurzív; a véges számok közül még a kisebbeket sem egy aktusban szimultán látjuk, hanem szukcesszive győződünk meg arról, hogy mekkora is pl. az 5. Mármost a filozófia megmutatja, hogy van Abszolútum, azaz Isten, aki minden kívülre valót teremtett és őt nem teremtette senki. Isten az oka annak, hogy van véges, hogy az gondolatunkban növelhető, hogy van potenciálisan végtelen halmaz és így nem lehetetlen, hogy teremtett aktuálisan végtelent is. Hiszen ő maga a kimeríthetetetlen, az aktusz púrusz, igazi aktuálisan végtelen. A véges lényekről is valljuk, hogy az okozat viselheti az ok jellegét. Tehát lehet, hogy van teremtett aktuális végtelen. De mindenesetre a potenciális végtelen nem állhatna fenn, ha nem volna valami aktuális végtelen. Úgyhogy az Istenben lévő aktuális végtelenség az alapja a teremtett potenciális végtelennek. Istennek ezen aktuális végtelenségét, mint mindennek forrását, ésszel föl nem érhetjük. Úgyhogy erre a kifejezésre: «az összes tőszámok halmaza» csak a szubjektív észlétiü seget állapíthatjuk meg szükségképpen és azt, hogy lehetséges, hogy ez egy aktuálisan végtelen objektív észlétiü valót jelent. És így minden, amit a potenciális végtelen halmazok segítségével az aktuálisan végtelenről megállapítunk, az csak lehetséges, hogy objektív észlétiü. Tehát mikor a potenciális és aktuális végtelennek mennyiségi szembeállításáról van szó, akkor tulajdonképpen a teremtő és teremtett viszonya forog szóban. A véges valók léte teremtést követel, de a végtelen teremtett való nem áll előttünk még objektív észléttel sem. Tehát visszafelé, vagyis a teremtőből a teremtményre csak annyiban következtethetünk, hogy nem lehetetlen a teremtett végtelen. Ebből tehát az adódik, hogy amennyiben a matematikai halmazelmélet számolna megfelelő helyes

fogalmazásban aktuális végtelen halmazokkal, azt megteheti, csak ne kövessen el a lét szempontjából metabazist a következtetések levonásában.

Nézzük most a másik matematikai birodalmat, a geometriai accidensekét. Ezeknek körében úgy tűnik föl, mintha előttünk állna a maga objektív észlétségében az aktuálisan végtelen ponthalmaz bármely kis egyenes darabban. Amint a tőszámok elvont accidenszek, éppenúgy az egyenesek is azok. Ezek is objektív észléttű valók. Csak lineárisak, nincs vastagságuk. Két ilyen egyenes közös eleme, metszése a pont. Ezek szerint pl. egy 1 cm-es egyenes darabon végtelen sok ilyen pont van. De most az a kérdés merül föl, hogy potenciálisan vagy aktuálisan végtelen sok pont van-e azon. Felületesen könnyen azt állíthatjuk, hogy az az egyenes darab egyszerre áll előttünk, tehát azon szimultán aktusban táruel élénk a végtelen sok pont és így az aktuálisan végtelen. Igen, ez látszólag amellet szól, hogy itt látunk elménkkel egy aktuálisan végtelen ponthalmazt. De hogyan bizonyítja be bárki azt, hogy csakugyan aktuálisan végtelen az a ponthalmaz? Ehhez a bizonyításhoz csak úgy lehet hozzáfogni, hogy elképzelem azokat a pontokat úgy, amint egy-egy másik egyenes kimetszi azokat azon az adott egyenesdarabon. Ezt mutatja az 1. ábra, ahol P_1 , P_2 , P_3 , stb. egy-egy pont. Tehát, hogy egyáltalában pontokat különböztethetek meg az egyenesen, az már szukcesszív művelet. Ezért a pontokat csakis szukcesszív tudom szemlélni az egyenesen. Így csak annyit állapíthatunk meg, hogy szükségképpen van rajta potenciálisan végtelen sok pont. Tehát, ha azt mondom, hogy «az 1 cm-es egyenesdarab összes pontjainak halmaza», akkor ez a kijelentés legalább is szubjektív észléttű aktuálisan végtelen sok pont halmaza, de nem lehetetlen, hogy objektív észléttű való az az aktuálisan végtelen ponthalmaz. Ebből a megfontolásból nyilvánvaló, hogy aktuálisan végtelen ponthalmaz sem áll előttünk úgy, hogy azt állapíthatnánk meg, hogy objektív észléte van. Eszerint a geometriai mennyiségek területén is csak annyit állapíthatunk meg, hogy nem lehetetlen a teremtettt aktuális végtelen. Azonban ez megint nem jelenti azt, hogy nem operálhat a matematikai halmazelmélet aktuálisan végtelen ponthalmazokkal, ha pl. ilyennek tekinti a vonaldarab pontjainak összességét. Csak tudatában kell lenni ezen tárgyalás szubjektív észléttűségének és a következtetésekben tudni kell, mi abban csak feltételelesen objektív észléttű.

Tehát összefoglalva az egész fejtegetést, a következő eredmény adódik: a lét szempontjából véve a dolgot, csak a potenciálisan végtelen halmazoknak van nyilvánvaló objektív észléttűk; az aktuálisaknak azonban teljes bizonyossággal csak szubjektív észléttűt tulajdoníthatunk, vagyis a feltételelesen objektív észléttűség jegyében operálhatunk velük. Egyetlen transzcendens aktuális végtelen áll csak előttünk a valós lét bizonyosságával: az Abszolútum, az Isten. Úgyhogy minden aktuáli-

san végtelen halmaz is csak Őbenne vagy Ő általa nyerhet objektív észletűséget.

A következőkben a potenciálisan végtelen halmazok alapján fogunk következtetni a végtelen természetére, tulajdonságára és ki fog tűnni az aktuálisan végtelennek is igen érdekes tulajdonsága, ha egyáltalában van teremtetett aktuálisan végtelen.

A számlálás a természetes egészszámok sorozatával történik. Ennek megfelelően azokat a potenciálisan végtelen sorozatokat, amelyeknek annyi tagjuk van, mint a tőszámsorozatnak, azokat egyszerűen megszámlálható végtelen sorozatoknak nevezzük. (A következőkben végtelen sorozat, vagy végtelen halmaz alatt mindig a potenciálisan végteleneket értem.) Eszerint a végtelen sorozatokat összehasonlítjuk a tagszámosság tekintetében. Ez az összehasonlítás kölcsönös és egyértelmű vonatkozásba való állítással történik. Ha ez lehetséges, vagyis az egyik sorozat egy-egy tagjának a másik sorozatból egy és csakis egy tag felel meg és viszont, akkor a két sorozatot egyenlőtagszámosságúnak mondjuk. Ezek az ekvivalens vagy egyenlőértékű sorozatok. Természetesen az egyenlőértékűségnek ilyen értelmezése nemcsak a tőszámsorozattal egyenlőtagszámosságú sorozatokra vonatkozik, hanem bármilyen sorozatra vagy halmazra.

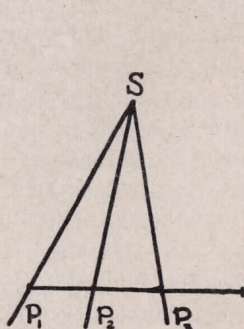
Ezekután könnyen bizonyítható, hogy a tőszámok $1, 2, 3, \dots, n, \dots$, a párosszámok $2, 4, 6, \dots, 2n, \dots$, a páratlanszámok $1, 3, 5, \dots, 2n-1, \dots$, a hárommal osztható számok $3, 6, 9, \dots, 3n, \dots$, a négygel osztható számok $4, 8, 12, \dots, 4n, \dots$, stb. végtelen sorozatok mindegyike megszámlálható, vagyis a tőszámokéval egyenlő a számosságuk. Vagyis a végtelen sorozatok egy-egy részlet végtelensorozatában ugyanannyi a tag, mint az egészben. Az az a véges számkörben fennálló részegész, egyenlőség-egyenlőtlenség viszony nem érvényesül a végtelen halmazokban. És ezen nem kell megütközni, mert hiszen ez csakis azt jelenti, hogy mindegyik megszámlálható végtelen sorozat egyformán kimeríthetetlen sok tagot tartalmaz.

Nézzük most a bizonyítást. Ez rendkívül egyszerű. Vegyük ugyanis a tőszámsorozatot: $1, 2, 3, \dots, n, \dots$. Ha ebben minden tagnak egyszerre a kétszeresét, háromszorosát, négyszeresét stb. veszem, akkor kapom a párosszámok, a hárommal oszthatószámok, a négygel osztható számok, stb. végtelen sorozatát. Az így leszámaztatott sorozatok mind nyilvánvalóan egyenlőtagszámúak az eredeti tőszámsorozattal. A páratlan számok sorozatát pedig egyszerűen szimultán leszámaztathatjuk a párosszámokéból, ha abban minden tagnak a nagyságát eggyel kisebbítjük. Tehát a páratlanszámok sorozatának tagszámossága is megegyezik a tőszámokéval, vagyis szintén megszámlálható.

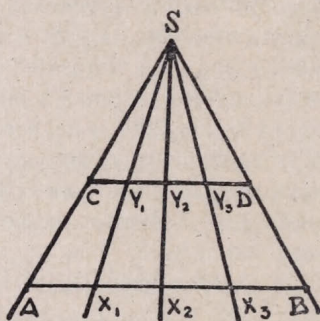
Vizsgáljuk most, hogy milyen következtetést vonhatunk le ebből a per definicionem aktuálisan végtelen megszámlálható halmazokra.

Az előbbi végtelen halmazok mind per definicionem aktuális vég-

telenekké lesznek, ha azokat így fogalmazzuk: «az összes tőszámok halmaza», «az összes párosszámok halmaza» stb. Az előbbi bizonyítás szerint ezek az aktuálisan végtelen halmazok is mind egyenlőértékűek, mert mind szimultán kölcsönös és egyértelmű vonatkozásban vannak egymással. Tehát a per definicionem aktuális végtelenre is áll, hogy a rész ekvivalens az egészszel. Ebben a tekintetben a matematikai halmazelmélet igen szemléletes analógiáját adja a dogmatika Isten egyszerűségéről szóló tanításának. Tudniillik az Istenben is, amennyiben per definicionem részeket megkülönböztethetünk, azok mind egyenkint az egészszel ekvivalensek. Nevezetesen a dogmatika tanítja, hogy a három személy egy Isten, hogy az Isten az igazság, a jóság, a bölcsesség, a sze-



1. ábra.



2. ábra.

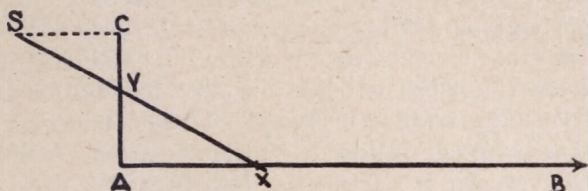
retet stb. Tehát nincs benne a magánvaló és másónvaló szerint való összetettség, hanem mind az, amit per definicionem járuléknak mondhatunk benne, az ekvivalens az egészszel. Ilyennek mutatja a matematikai halmazelmélet is a végtelen természetét.

Vizsgáljuk most a geometriai halmazokat: az egyenes pontjait. A kölcsönös és egyértelmű vonatkozásba való állítással könnyen bebizonyíthatjuk, hogy akár kicsiny akár nagy vonaladarabot tekintünk, azokban a pontok számossága megegyezik. Mindegyikben annyi pont van, mint akár a végtelen hosszú egyenesben. Az egyenesdarabokat másképpen kontinuumoknak is mondjuk. Tehát tételünket úgy is fogalmazhatjuk, hogy bármelyik lineáris kontinuumban ekvivalens a pontok számossága. [Lásd E. Kamke: Mengenlehre. Samlung Götschen. Nr. 999. (1928.)]

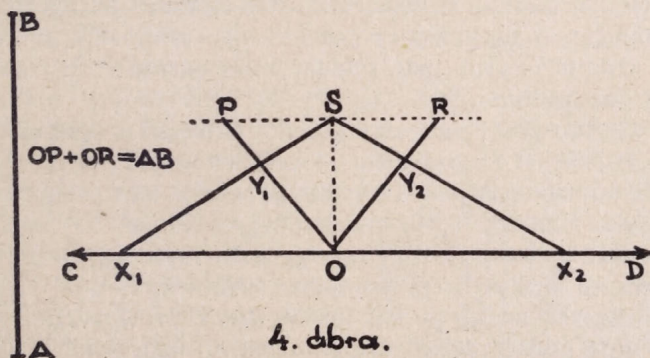
A 2. ábra segítségével azt bizonyítjuk be, hogy két véges, de különböző hosszúságú kontinuumban a pontok számossága megegyezik. Ezt a két kontinuumot jelenti az ábrában az AB és CD egyenesdarab. Ezeket úgy helyeztük el ott, hogy egymással párhuzamosak legyenek. Az ábrában az S pontból húzott egyenesek mutatják, hogy az AB bár-

melyik pontjának a CD egy és csakis egy pontja felel meg. Tehát az ábrában az X_1, X_2, X_3, \dots és az Y_1, Y_2, Y_3, \dots ponthalmazban a kölcsönös és egyértelmű vonatkozást az S pontból húzott ezen összetartozó pontokat kimetsző egyenesek biztosítják. És ennek az ekvivalenciának a bizonyításában az nem játszik szerepet, hogy az illető egyenesdarab pontjai aktuálisan vagy potenciálisan végtelen halmazt alkotnak-e.

A 3. ábra segítségével pedig azt bizonyítjuk be, hogy egy tetszőszerinti egyenes darab és a félegyenes pontjainak számossága is ekvi-



3. ábra.



4. ábra.

válens. Az AB jelenti a végtelen hosszú félegyeneset, a tetszőszerinti hosszúságú véges egyenesdarabot pedig az AC jelenti.

Az S pontot, amelyből most a megfelelő X és Y pontokat kimetsző egyeneseket képzeljük, olyan helyen vesszük fel, hogy a CS párhuzamos legyen az AB -vel. Így a 3. ábra mutatja, hogy az AC egy-egy pontjának az AB -n is csak egy-egy pont felel meg és viszont. Tehát AC -n ugyanannyi pont van mint a végtelen hosszú AB -n.

A 4. ábrában pedig azt bizonyítjuk, hogy a véges AB -n ugyanannyi pont van, mint a mindkét irányban végtelen CD teljes egyenesen. Az ábrában a CD közepén az AB -t két részre törve úgy helyezzük el, hogy $PO + OR = AB$ legyen. Az S pontot pedig, amelyből húzott egyenesek kimetszik a megfelelő X_1, Y_1 illetve X_2, Y_2 pontokat, úgy vesszük föl, hogy SP és SR párhuzamos legyen OC és OD -vel. Látható az ábrából, hogy most is az O -tól jobbra és balra levő egy-egy CD -n levő pont-

nak csak egy-egy pont felel meg a megtört AB-vel egyenlő PO+OR-en. Így tehát be van bizonyítva, hogy bármilyen kis véges AB egyenesdarabon ugyanannyi pont van, mint a végtelen hosszú teljes egyenesen; azaz kis vagy nagy hosszúságú lineáris kontinuumok pontjainak számossága egyenlőértékű.

A végtelen ponthalmazoknak ebben a meglepő tulajdonságában egy igen jó analógiát ad a matematikai halmazelmélet a dogmatika Eucharisztia tanának. A dogmatika ugyanis azt tanítja, hogy az Úr Jézus minden partikulában egyformán és egészen jelen van Istenségével és Emberségével, sőt egy-egy partikula bármely kis részében is teljesen jelen van. Áldoztatáskor akárhányszor is osztjuk ki az áldozóknak egy-egy partikulában a teljes Krisztust, mindig marad a teljes Krisztus. Ugyanígy tanít a matematikai halmazelmélet a végtelen-hosszú egyenes ponthalmazairól. A végtelen hosszú egyenesből egy-egy kis darabot végtelenszer elvehetek. Minden egyes darabegyenessel ugyanannyi pontot veszek el, mint amennyi az egész egyenesben van, és mégis ugyanannyi marad vissza, mint amennyi volt. A matematikai halmazelmélet ezzel az analógiával szintén csak az Oltáriszentség himnuszát zengi: *A sumente non concisus, non confractus, non divisus, integer accipitur. Sumit unus, sumunt mille, quantum isti tantum ille, nec sumptus consumitur.*

Az aritmetikai halmazok körében a természetes egészszámokéval egyenlő értékűeket megszámlálhatóknak mondtuk. Felmerül a kérdés, hogy a kontinuum pontjainak számossága egyenlő-e a természetes egészszámokéval? Mindenki előtt ismeretes, hogy a számokat a matematikában úgy szokás ábrázolni, hogy egy egyenesen — az úgynevezett számegyenesen — kijelölnek egy pontot zérópontnak, és ettől egységnyi-hosszúságra van az egyes, így tovább megfelelő távolságra a többi egészszám és ezeknek közeit a törtszámok és vegyesszámok töltik ki. Ebből úgy látszik, hogy nyilvánvalóan nem lehet a természetes egészszámok számossága egyenlő a kontinuum pontjainak számosságával. Vagyis bármely egyenesdarab összes pontjai nem alkotnak megszámlálható ponthalmazt. Ez csakugyan be is bizonyítható. Azonban a kérdés nem olyan egyszerű, mint azt az egyszerű ábrázolás látszata mutatja. Nevezetesen a közönséges törtek és a vegyesszámok látszólag teljesen ellepik a számegyeneset. Pontosabban úgy mondjuk, hogy a racionális számok a számegyenesen mindenütt sűrűen helyezkednek el. Pl. a 2-es pontnak egymilliomodnyi kis körzetében még mindig végtelen sok vegyesszám van, amelyeknek törtrésze egymilliomodnál is kisebb. De kimutatható, hogy az összes racionális számok halmaza annak dacára, hogy mindenütt sűrűen lepi el a számegyeneset, mégis megszámlálható, vagyis számossága ugyanakkora, mint a természetes egészszámoké. Tehát a számegyenesen mindenütt sűrű halmaz is lehet egyenlőértékű a természetes egészszámok halmazával. Ez még fokozottabban mutatja,

hogy a végtelenre nem áll a résznek és egésznek a végesek körében ismert viszonya. Azonban a matematikai halmazelmélet azt is bebizonyítja, hogy az összes racionális számok halmaza, annak dacára, hogy mindenütt sűrűen lepi el a számegyenest, megszámlálhatósága következtében a végtelen hosszú számegyenesnek csak olyan kis részét foglalja el, amelynek együttes hossza tetszésszerűen kicsinnyé tehető. És ebből az következik, hogy az egyenesnek még végtelen sok olyan pontja van, amelyet a racionális számok nem foglalnak el. Ezek a pontok az irracionális számok helyei a számegyenesen. Ezek összességének azonban már nem megszámlálható a halmaza. Úgyhogy a végtelen halmazok nem mind megszámlálhatók.

Tehát a matematikai halmazelméletből az adódik, hogy vannak a számosság tekintetében különféle végtelenek. Egyik ilyen típus a természetes egészszámok halmaza, egy másik végtelentípus pedig a kontinuum pontjainak halmaza. Az ezekre vonatkozó matematikai fejtegetések már igen túllépnek felelovasásom filozófiai kereteit, azért elmellőzöm azokat. Ezek helyett most már csak rá szeretnék mutatni arra, hogy milyen alaptévedések lehetségesek a végtelen filozófiai fejtegetésében. Erre vonatkozólag Brandenstein és Gutberlet végtelenelméletét teszem vizsgálatom tárgyává.

Br. Brandenstein Béla «A végtelen halmazok problémájáról» (Athenaeum, XXI. köt. 5—6. füzet, 201—253. old., 1935.) írt értekezésében fölépít egy rendszert a végtelenről, amelyben «az aktuális végtelen szigorúan el van immár választva a potenciális végtelentől is». A cikk végén a következő módon értékeli rendszerét: «Az egész rendszerben nem mutatkozik egy valódi ellenmondás sem, valamennyi látszólagos paradoxon az aktuálisan végtelen halmazok és nagyságok természetének szemléletében könnyen megoldódik és ezenkívül a végtelen nagy és a végtelen kis nagyságok teljes értelemszerűséget és a véges nagyságkör viszonyaival való teljes megegyezést mutatnak: ezt, a véges nagyságok körét, az új nagyságok a legtökéletesebben kiegészítik és így a természetes nagyságtartományt betöltik és lezárják». (I. m. 252—253. o.) Csakugyan a rendszeren belül lehet, hogy nincs ellentmondás és az a véges számokkal teljes összhangban áll. Ugyanis teljesen a véges számok körében érvényes műveletek és értelmezések alapján van fölépítve. Azonban a beállítási alapon van az ellenmondás. Ez a beállítási alap úgy fogalmazható, hogy «ez a rendszer a végtelenek rendszere». Tehát mintegy posztulátumot kell vennünk azt, hogy a benne szereplő aktuális végtelenek csakugyan végtelenek. Mármint a továbbiakban a szerző teljesen a véges számokra megállapított egyenlőségek, egyenlőtlenségek és műveletek alapján bánik ezekkel az aktuálisan végteleneknek minősített számokkal. De ha a szerző csakugyan aktuális végteleneknek tartja azokat a mennyiségeket, amelyekkel rendszerében számol, akkor nem lehet egyszerűen szimbolikusan átvinni a véges számok műveleti

szabályait ezekre az új mennyiségekre. Gondoljunk csak arra a pontosságra, amit a matematikusok az elemi mennyiségtani értelmezések és műveletek körében is mutatnak. Pl. az összeadás, a szorzás stb. értelmezése és a megfelelő törvények bizonyítása szigorúan csak véges számokra vonatkozik. Tehát a matematikában szó sem lehet arról, hogy ezeket egyszerűen csak alkalmazhassuk az aktuálisan végtelenekre. Azonban tekintsünk el a rendszernek ezen értelmezésbeli hiányától és vizsgáljuk meg a beállítási alapot.

Brandenstein szavait idézem: «úgy látom, hogy a Cantor-féle halmazelmélet nincs kifogástalanul felépítve; és fő fogyatékoságait Cantor óta sem szüntették meg, sőt azokat a halmazelmélet fejlődését irányító matematikai körök voltaképpen észre sem vették. Ezek a hiányok, véleményem szerint, a cantori tan két alapmozzanatából fakadnak: a transzfinit halmazok ordinális képzéséből és az egyenlőség elvének a transzfinit halmazok körében játszott szerepéből». (I. m. 230. o.) Itt az ordinális képzés úgy értendő, hogy az első tagtól kiindulólág sorszámmal illetik a tagokat, azaz egymásután — szukcesszív meghatározás útján — alakul ki a tagokból a sorozat. Tehát bizonyos — az első tagtól kiinduló — rendszámi függés vonul végig a tagokon. Ezeket a szukcesszív jellegű cantori sorozatokat Brandenstein megkülönböztetésül sornak mondja. (Bölcsleti alapvetés. Kir. Egy. Nyom. 1935. 171—180. old.) Sorozatnak csak a szimultán jellegű vagyis egyszerre egész terjedelmükben megadott halmazokat mondja. Egy ilyen egyszerre megjelenő sorozat a természetes egészszámok sorozata, ha azt a következőképpen értelmezzük: «Képeztessék a tőszámok teljes sorozata, úgyhogy a jobb szomszéd mindig 1-el nagyobb bal szomszédjánál. Ez a sorozat egyszerre van leképezve és minden lehető tőszámot tartalmaz, vagyis aktuálisan végtelen; véges nem lehet, mivel akkor nem tartalmazhatna minden lehető tőszámot; potenciálisan végtelen sem lehet, mert az ilyen halmaz mindig nyílt, soha sincsen egészében, azaz egyszerre adva., (Bölcs. alapv. 172. o.) «Ez valamennyi tőszám mint a sorszerűen, hanem a tiszta nagyságszerint, a tagok közötti függési viszony nélküli rendezett halmazát jelenti... Ez a lineáris sorozat abban különbözik a sortól, hogy tagjai nem egy első tagtól kezdve szukcesszíve, egymásután, tehát ordinálisan, hanem valamennyien egyszerre egy magasabb képzési elv szerint vannak meghatározva.» (I. ért. 234. o.) Ez «az aktuálisan végtelen alaphalmaz a tőszámok végtelen nagyságokkal kiegészített teljes halmaza... Ennek a halmaznak nem csak egy, hanem sok aktuálisan végtelen nagyságú tagja van, amelyek azonban egymásközött nem egyenlők, és mint az egész halmaz számosságának törtjei fejezhetők ki. Maga a halmaz számossága a végtelen tőhalmaz legnagyobb végtelen nagysága». (Bölcs. alapv. 183. o.) A Bölcs. alapv. 180. oldalán felírja a szerző a tőszámok, a párosszámok és a páratlanszámok teljes aktuálisan végtelen halmazát a következő módon:

$$1, 2, 3, 4, \dots, aXt, aXu, aXv, aXz$$

$$2, 4, 6, 8, \dots, aXu, aXz$$

$$1, 3, 5, 7, \dots, aXt, aXv.$$

Ebben a felírásban a végeken írt betűs szimbolumok a sorozatot záró néhány aktuális végtelen nagyságot jelentik. Erről a három sorozatról ugyanott a következőket állítja a szerző: «az első a második és harmadik együttese; emezek egyenként csak az első sorozat fele tagszámoságával bírnak». Ugyanis értekezésének 237—238 oldalán fejtegeti, hogy aktuálisan végtelen sok tag csakis egyetlen hozzárendelő aktussal állítható két vagy több aktuálisan végtelen sorozatban egymással kölcsönös és egyértelmű vonatkozásba. Ilyen szimultán hozzárendelés pedig csak úgy képzelhető ennél a három sorozatnál, hogy a páros számok és páratlan számok sorozata a teljes tőzszámsorozat megfelelő egyenlő tagjaihoz rendelhető egyszerre. Márpedig a szerző szerint igen nagy hibája a cantori halmazelméletnek, hogy a kölcsönös és egyértelmű hozzárendelést a potenciálisan végtelen tőzszám-, páros- és páratlanszámsorra alkalmazva, azt a paradoxont állapítja meg, hogy mind a három sorban egyenlő a tagok számosága és ebből az aktuálisan végtelen teljes sorozatokra is ezt a megállapítást vonja le. Ime a szerző szerint az aktuálisan végtelen sorozatoknak általa ismertetett helyes fogalmazásával sikerült meglátni, hogy a cantori halmazelmélettel ellentétben a tőzszámsorozatban az egyes részsorozatoknak megfelelően aktuálisan végtelen sok aktuálisan végtelen nagyság van, amelyek egymásközött nem egyenlők. Ezen alaphól kiindulva építette fel a szerző végtelen elméletét a végesek mintájára.

Am a szerző szimultán módszerével megmutatjuk, hogy ebben az alaphban tévedés van. Ugyanis vegyük a szerző szerint a következő aktuálisan végtelen teljes tőzszámsorozatot:

$$1, 2, 3, \dots, aXt, aXu, aXv, aXz.$$

Képezzük egyszerre, szimultán módon, minden egymásutániság vagyis szukcesszív jelleg nélkül ebből a sorozatból azt az aktuálisan végtelen sorozatot, amelyben a tagok az előbbi sorozat megfelelő tagjainak a kétszeresét mutatják. Ez az új sorozat nyilvánvalóan az előbbi kétszerese, vagyis az összes párosszám aktuálisan végtelen sorozata:

$$2, 4, 6, \dots, 2aXt, 2aXu, 2aXv, 2aXz.$$

Ezt a két aktuálisan végtelen sorozatot Brandenstein szerint is kölcsönös és egyértelmű szimultán kapcsolatba hozhatjuk azzal a hozzárendeléssel, hogy az első sorozat mindenegyik tagja a második azon tagjához tartozik, amely az előbbinek kétszerese. A két sorozat nyilvánvalóan egyenlő tagszámoságú. Tehát Brandenstein megállapításával ellentétben az ő végtelen halmazaiiban is a páros számok tagszámosága megegyezik a tőzszámokéval. Ime tehát az egyik cantori kifogásolt

paradoxon nála is megvan. Ezt kiküszöbölni nem lehet. Nem is kell. Ez ugyanis éppen úgy csak látszólagos paradoxon, mint a Brandenstein-féle elméletben a potenciálisan végtelen sorozatok egész-rész paradoxonja. Csak annak paradoxon ez, aki az aktuálisan végteleneket a véges számok mintájára képzei. Matematikusnak mi sem természetesebb, minthogy a végtelenekre nem érvényesek mindazok a szabályok, amelyek a véges számok körében fennállnak. Csak vegyünk a rengeteg más esetből, a véges műveletekből egyet: az egyértelműséget. Mindenki tudja, hogy a racionális műveletek egyértékűek. De pl. a gyökvonás már többértékű. Mégsem tartjuk ezt paradoxonnak. Mindenki tudja, hogy a szorzás egyik törvénye a kommutatív törvény. A vektor mennyiségekre is értelmezi a matematika az alpműveleteket. Ezen értelmezés alapján kitűnik, hogy a vektorok vektoriális szorzatára nem érvényes a kommutatív törvény. És senki sem mondja ezt paradoxonnak. Így tehát a véges elmének bele kell nyugodnia abba is, hogy a végtelenre nem érvényesek azok az összeadási és egyenlőségi törvények, amelyek a végesekre. És ez nem paradoxon. Ez a végtelenek külön birodalma, természete.

Mikor Brandenstein nem tud belenyugodni abba, hogy a matematika a halmazelméletben megállapítja, hogy a természetes egészszámok és a párosszámok sorozatának számossága megegyezik, akkor a szimultán hozzárendelést követeli. A matematikai megállapításnak hibájául azt rója fel, hogy összekeveri a szimultán és szukcesszív hozzárendelést. De vizsgáljuk meg ezt a dolgot egy kissé tüzetesebben. Idézem Brandenstein: «a 2, 4, 6, ... sor valamennyi páros szám halmazát (az aktuálisan végtelen sorozatot) gyorsabban meríti, azaz gyorsabban nő, mint ahogy az 1, 2, 3, ... sor halad a limes felé. (Csak mellékesen említtem meg, hogy a Brandenstein-féle limes fogalom nem fűdi a matematika limes fogalmát.) Ebből a mondatból látszik, hogy mikor a szerző hadakozik a párosszámok és természetes számok egyenlő számossága ellen, akkor nem tud szabadulni attól a szukcesszív gondolattól, hogy gyorsabban meríti egyik sor a teljes sorozatot, mint a másik. Továbbá az is megállapítható az idézett mondatból, hogy a szerzőt az is befolyásolja állásfoglalásában, hogy a tagok számosságára vont következtetésben a tagok nagyságát, sőt ezen nagyság szukcesszivitását sem tudja kikapcsolni. Igen, hiába is hadakozik az emberi gondolkodás a szukcesszivitás ellen, azt levetni nem tudja. Hiszen emberi gondolkodásunk és ismeretszerzésünk lényeges vonása a szukcesszivitás. Éppen ebben különbözik a végtelen szellem ismerésétől, tudásától. Az Isten öröktől fogva szimultán tudással tud mindent örökké. Az ember diszkurzív gondolkodása az evidenciákban, a leginkább szimultán meglátásokban sem tud szabadulni a szukcesszivitástól. Hiába választjuk el zseniális pontossággal Brandensteinrel a sort a sorozattól, a potenciálisan végtelen sort az aktuálisan végtelen sorozattól, azért a szukcesszivitás meg-

marad ezekre vonatkozó megállapításainkban is. Hiába rendelem szimultán aktuálisan végtelen sorozatba az összes tőszámokat. Ezt a sorozatot nem tudom elmémben egy aktusban átlátni. Ezt mutatja az, hogy ha egy ilyen szimultán rendelésnek teljességéről meg akarok győződni, akkor kénytelen vagyok a sorozaton szukcessziv átpillantást végezni. Csak a végtelen szellemnek lehet sajátja, hogy az aktuálisan végtelen sorozatot egy aktusban szemléli. Tehát, ha a szimultán rendelést, a posztulátumot meg is tartom, az aktuálisan végtelen merőben szimbolum marad az egész kalkulációban. És ha ezzel a szimbolummal számol Brandenstein, akkor nem tesz egyebet, mint végtelennek mondott szimbolummal úgy tesz, mintha az mégis véges szám volna. Matematikai kalkuláció a végtelenek területén csakis a határérték-számítással és a végtelenhalmazokra külön értelmezett műveletekkel lehetséges. Úgyhogy igen szabatosan és helyesen van megírva Schütz: «A bölcelet elemei Szent Tamás alapján» című könyvnek 118. lapján: «Következésképp az infinitezimális elemek határfogalmak, a velük való hatvelemek csak azért adnak a valóságnak megfelelő eredményt, mert műárfogalom jellegüket számbavesszük».

Amint helytelen az aktuálisan végtelen nagy nagyságok beállítása a Brandenstein-féle elméletben, éppen úgy téves az aktuálisan kis nagyságok elmélete is. A kontinuum elméletben nála a lehető legkisebb geometriai nagyság, az abszolút legkisebb vonalelem egy kis kocka. A végtelen kicsinyek ilyen elméletét antropomorfizmusnak mondhatjuk. Ennek a kérdésnek tisztázását a teológusok körében igen ismert Gutberlet elméletével kapcsolatban végezzük.

C. Gutberlet: Allgemeine Metaphysik. 2. Aufl. 1890. S. 183.-on áll a következő tétel: «Egy vonaldarab végső elemei tovább már nem osztható végtelen kis vonaldarabok». Ezeknek a végtelen kis vonaldaraboknak oszthatatlanságát így bizonyítja: «Ezek ugyanis olyan kicsinyek, hogy ezeknél kisebb vonaldarab nincs és mégis a részeinek kisebbeknek kellene lenni ennél a felosztandónál. Tehát a végtelen kis vonaldarab oszthatatlan, mert a felosztása ellenmondásra vezet». Nyilvánvalóan látható, hogy itt petitio principii vagy idem per idem van. Ugyanis azzal bizonyítja az oszthatatlanságot, hogy feltételezi, hogy a végtelen kis vonaldarab a legkisebb vonalelem. Ennek a vonalelemnek felel meg a Brandenstein-féle aktuálisan végtelen kis kocka is. Erre csak azt kell megjegyeznünk, hogy amíg valami vonaldarab, addig mivolta szerint osztható is. Gutberlet idézett Metafizikájának 184-ik oldalán megtaláljuk a kulcsot, amivel erre a vonalelemre a legkisebb vonaldarabra jutott. Ez a kulcs a differenciálhányados $\frac{dy}{dx}$ szimbolumának a teljes félreértése. Ugyanis ő ebben a dy -t és a dx -et külön-külön végtelenkicsinyeknek — vonalelemeknek — gondolja. Holott az csak szimbolum, amely arra emlékeztet, hogy különbségek hányadosainak határértéke a differenciaálhányados. És itt leszögezhetjük,

hogy az, aki behatóan nem foglalkozott határértékszámítással, az nehezen tud a végtelenek birodalmában helyesen eligazodni.

Előbb antropomorfizmusnak minősítettem azt, hogy a végtelen kis vonaldarabot is kontinuumnak, vonaldarabnak mondják. Ennek a minősítésnek igazolására idézem Gutberlet idézett Metafizikájából a 183-ik oldalról: «Az Isten ismer minden felosztást, amely a folytonos mennyiségek körében elgondolható és lehetséges. És az Istentől gondolt végső felosztáson kívül további felosztás lehetetlen. A felosztás tehát az Isten tudatában aktuálisan befejezett és nem folytatódik meghatározatlanul». Tehát akik Gutberlet szellemében képzelik el a végtelen kis vagy végtelen nagy nagyságot, azok az Isten gondolataiba beleolvasásuk az ő megállapításukat. Lehet is az Isten gondolatába utalni megállapításainkat, ha azokban nincs tökéletlenség, hiány, potencialitás. De vizsgáljuk csak meg azt a végtelen kis vonaldarabot, amit beleolvas Gutberlet az Istenbe. Az a végtelen kis vonaldarab a potenciális végtelen sorozat tagjainak természetét, vagyis a véges vonaldarabok természetét mutatja. Így abba beletartozik a potencialitás, vagyis a továbboszthatóság. Tehát véges módra képzelet a végtelent és ezt mondhatjuk antropomorfizmusnak. Itt általában a határértéknek Istenbe való helytelen, antropomorf belegondolásával állunk szemben. Arról van tehát szó, hogy miképpen látja az Isten egy határértékkel bíró sorozat határértékét, a határátmenetet. Vegyük ezt a sorozatot: $1, \frac{1}{2}, \frac{1}{3}, \dots, \frac{1}{n}, \dots$ Ennek határértéke zéró és azt Isten is csak zérónak tudhatja. Ez a határérték ugyanaz a zéró, mint az $a-a$. Minthogy a sorozatban törtek vannak ezért a határértéket egy ilyen végtelen kis törtnek gondolni a véges elme kötöttsége volna és Istenre átvive antropomorfizmus. Isten tehát mikor látja a megfelelő aktuálisan végtelen sorozatot, akkor nem egy végtelen kis törtet lát abban, hanem azt látja maradék és hiány nélkül, hogy miképpen konvergál ez a sorozat zéróhoz. És ennek a konvergenciának teljes hiánytalan látását nincs módunkban előírni az Isten számára. Egyszerűen azért, mert képtelenek vagyunk az aktuálisan végtelen sorozat teljes átlátására.

Minthogy Brandensteint az ő végtelenelméletének felállítására a matematikai halmazelmélet paradoxonjai indították, vizsgáljuk meg egy ilyen paradoxon természetét. Erre a nevezetesekek közül a legegyszerűbbet választom a transzfinit halmazokra vonatkozólag. Transzfinit halmaz a per definicionem aktiálisan végtelen sok elemet tartalmazó halmaz. Pl. az összes párosszám halmaza, vagy az összes irracionális szám halmaza, stb. Már láttuk, hogy a transzfinit halmazok között vannak egyenlőértékűek, vagy egyenlő számosságúak, vagyis olyanok, amelyek egymással kölcsönös és egyértelmű vonatkozásba hozhatók. Már most a matematikai halmazelmélet az ilyen transzfinit halmazok számosságát nem számmal, tehát nem egy aktuálisan végtelen számnak mondott valamivel méri, hanem egy halmazzal. Ezt a számosságot

mérő halmazt a matematika «hatalmasságnak» mondja. A halmaz számosságát mérő hatalmasságot így definiáljuk: Valamely halmaz hatalmassága alatt értjük bármelyik az adott halmazzal egyenlőértékű halmazt. Több ilyen hatalmasság együttvéve újabb halmazt ad. Bebizonyítható a következő tétel: A hatalmasságok bármely halmazához rendelhető egy olyan hatalmasság, amely nagyobb, mint a kérdéses halmazban levő bármely hatalmasság. Ebből a tételből adódik az a paradoxon, hogy ezek szerint értelmetlen dolog — fából vaskarika — «az összes hatalmasságok halmaza». Az «összes hatalmasságok halmazában» ellenmondás van, mert az előbbi tétel szerint volna még az összekészítésnél is nagyobb hatalmasság. Éppen Brandenstein finom különböztetésével beláthatjuk, hogy ez az ellenmondás csak látszólagos, és minden ilyen látszólagos ellenmondást kiküszöbölhetünk, ha pontosan megkülönböztetjük egymástól a potenciálisan végtelen és a per definicionem aktuálisan végtelen halmazokat. Brandenstein idézett értekezésében a 239. lapon találhatjuk a módszert az ellenmondások elkerülésére. Ott ő megmutatja, hogy a természetes egészszámok és a páros számok potenciálisan végtelen halmazának kölcsönös és egyértelmű vonatkozásában nincsen semmi nehézség az egyenlőség elvére vonatkozólag éppen a potencialitás miatt. Ugyanígy az előbb idézett tétel is a hatalmasságok olyan végtelen halmazaira vonatkozik csak, amelyek az összes hatalmasságok per definicionem aktuálisan végtelen halmazának valódi részhalmazai, tehát relative potenciális halmazok. Jobban megvizsgálhatjuk az esetet, ugyancsak Brandenstein módszerével, a természetes számok egyszerű példáján, amelyről már előbb is volt szó. Mindenki tudja, hogy azért mondjuk, hogy a számok végtelen felé tartanak, mert bármilyen nagy számot jelentsen is n , mindig van annál nagyobb is, amelyet úgy kaphatunk, hogy egy másik számot hozzáadunk. Ezek szerint aktuálisan végtelen nagy szám nem lehet, mert annak a legnagyobbnak kellene lenni; de hozzáadva egy más számot, ismét nagyobbbat kapunk. Brandenstein most úgy menti meg a természetes számok halmazának aktuális végtelenségét, hogy a tőszámok teljes sorozatában jobbszélső tagnak nevezi ki az aktuálisan végtelen nagyságot, amely azonban nem sorszám, tehát nem merülhet fel vele szemben a növelés igénye. Ezt így nehéz elképzelni, úgyhogy a matematika nem is ilyen poszulátumszerűen fejezi ki magát, hanem a legtermészetesebben utal arra, hogy amennyiben az aktuális végtelent belevonjuk a matematikába, annyiban arra nem alkalmazhatók a véges számműveletek. Az nem lévén olyan természetű, mint a végesszámok, nem tartozik a véges számok összeadási körébe, hanem neki megfelelő műveletek értelmezendők. Így nem ellenmondás az, ha a számokról megállapítjuk, hogy azokhoz — bármilyen nagyok legyenek is — mindig adhatunk hozzá egyet és viszont ezt nem tehetjük az aktuálisan végtelen nagysággal. Ez utóbbi megállapításban már nincs benn a

paradoxon jellege. Ugyanígy minden halmazelméleti látszólagos paradoxon csak addig áll fenn, amíg «metabasis eis allo genos»-t követünk el.

Felolvasásom első felében az Isten egyszerűségének és az Oltárszentségnek egy-egy matematikai analógiájával — úgy gondolom — sikerült a két hittételre rávilágítanom. Ilyen természetű megvilágítást a matematika nyújthat a dogmatikának szélesebb területeire is. Úgy-hogy még teljesen kiaknázatlan az az útmutatás, amit Schütz «A hittudomány jelen fázisa és föladatai» (Schütz: Őrség, 1936. 170. old.) című cikkében a következőképen ad a teológusoknak: «Jó ma a hittudománynak újra megnyitni, vagy tágabbra nyitni kapuit olyan módszeri szempontok számára is, melyek első tekintetre egészen idegenek tőle. Szabad itt gondolni még oly távoleső dolgokra is, mint a XIX. század organonjára, a matematikai módszerre, mely, hiszem nem egy fogódzó pontot nyújt bizonyos teológiai kérdések termékeny tárgyalásához. Külön nyomatékkal kell a teológusok figyelmét ráirányítani a mai tudományelméleti mozgalomra, mely egészen új szempontokat tud folyósítani a hittudomány magáraeszmélése számára».

Ferenczi Zoltán.

KÉT SZTOIKUS EREDETŰ TERMINUS TÖRTÉNETE A KÖZÉPKORBAN.

(*Principale mentis, synderisis.*)

«In nova fert animus mutatas dicere formas» — ez a mottó önként jut az ember eszébe, ha az ókori filozófiának egyes gondolatait, motívumait vagy terminusait a középkori filozófiára gyakorolt hatásukban, a középkori filozófiában betöltött szerepükre vonatkozólag figyeli és kutatja. Kevésbé áll ez az aristotelikus filozófiáról. Itt a nagy vonalak, az alapvető gondolatok megmaradtak és az a bizonyos platonizáló — augustinista árnyalat, amely a XIII. századbeli aristotelizmust oly jellegzetesen megkülönbözteti az ókori peripatetikusoktól, mintha csak jobban kidomborítaná az aristotelizmusnak azokat a vonásait, amelyek tagadhatatlanul megvannak az ő rendszerében, vagy legalább annak következetes végiggondolásából szükségszerűen következnek,¹ de a történelmi aristotelizmusban azért szorultak háttérbe, mert az ókorban (kivéve a késői ókort, amikor az aristotelizmusnak ez a «platonizálása» már kezdődik) túlságosan hangoztatták a Platon és Aristoteles közötti ellentétet és kevésbé ismerték fel azokat a szálakat, amelyek az aristotelizmus alapgondolatait minden eltérés ellenére szorosan kötik össze a platonizmussal.

¹ Jellemző példája ennek a ténynek az a látszólagos ellentét, amelyben Aquinói Szent Tamás azon tanítása, mely szerint «Omnia ordinantur in unum finem qui est Deus» (Contra Gent., III, 17.) Aristotelesnek ama határozott kijelentésével áll, hogy τὸ γὰρ πάντα τὰ ὄντα ἐφίεσθαι ἐνὸς τινος ἀγαθοῦ οὐκ ἀληθές ἐκαστον γὰρ ἰδίον ἀγαθοῦ ὁρέγεται, ὀφθαλμὸς ὁφθαλμοῦ, σῶμα ὕψους, οὕτως ἄλλο ἄλλον 1218 a 30. Ez a kijelentés ugyan, legalább ilyen határozott formában, csak az Eudemosi Ethikában fordul elő. De a Nikomachos-i Ethika első könyve is behatóan foglalkozik azzal, hogy a πρακτικὸν ἀγαθόν, az emberi életnek a végcélja és az ember boldogsága nem azonos a legfőbb jóval (τὸ αὐταγαθόν) a jó ideájával (Eth. Nic. I. 4) — és ezt a gondolatot Aquinói Szent Tamás is magáévá teszi, amikor azt mondja: dato per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendo. (II. II. q. 26, a 13, ad 3.) Csak azért van az emberben törekvés az Isten felé, mert az Isten megismerése az embernek, mint megismerésre rendelt szellemi lénynek, boldogsága és tökéletessége, nem azért, mert az Isten magában véve a legfőbb jó. A két szempontot Aquinói Szent Tamás úgy tudja magasabb szintézisben egyesíteni, hogy minden tökéletesedés, minden a lényekben potenciálisan adott lét-tartalom megvalósulását egyúttal a legfőbb lényben és a legteljesebb létben való magasabb részesedésnek tekint, és így — annak ellenére, hogy minden lény csak a benne potenciálisan praeformált lét-tartalmak teljes kibontakozására törekszik — mégis azt mondhatja, hogy a világ minden lénye az Isten, azaz az Ős-Jó felé törekszik, ut ab ipso ipsamet suo modo consequantur (contra gent. III. 18), mert minden létezés és a létezésnek minden foka részesedés a legfőbb Jóban és a legfőbb Létben.

De még az aristotelizmusban is megállapítható az a nagy változás — hangsúlyban, szellemben, célkitűzésben —, amelyen az egyes *motívumok* átestek. Gondoljunk csak arra, hogy mennyire mást jelent Aristoteles etikájában a *θεωρία* (az emberi életnek végcélja, a Nikomachos-i etikának utolsó könyve szerint), mint a keresztény visio beatifica, melyre Aquinói Szent Tamás az aristotelesi fogalmat alkalmazza; hogy az aristotelesi *ἀρετὴ ἡρωικὴ καὶ θεία*-ból (1145 a 20). — *γίνονται γὰρ ἐξ ἀνθρώπων θεοὶ δι' ἀρετῆς ὑπερβολὴν* (1145 a 23) — a Szentlélek adományai lettek (*dona nominantur quandoque virtutes . . . unde Philosophus in VII. Ethicorum . . . ponit quamdam virtutem heroicam vel divinam, secundum quam dicuntur aliqui divini viri* S. Theol. I, II. q. 68 a 1. ad 1.); és hogy az «*intelligentiæ*», melyek Aquinói Szent Tamás felfogása szerint is az égi testeket mozgatják (*Contra gent. III. 23. Summa Theol. I. q. 70. a 3.*) és a középkori felfogásban igen közel állnak az angyalokhoz, sőt többé-kevésbé azonosak velük, Aristoteles eredeti elgondolásában (*Metaphysica XII. 8.*) olyan közel álltak a «*primus motor*»-hoz, hogy az aristotelizmus monotheisztikus koncepcióját komolyan veszélyeztették (lásd erről Jaeger, Aristoteles 366—392.)

Aki csak a középkori aristotelizmust vagy az aristotelizmust csak a középkor közvetítéséből ismeri, az néha nem is sejti, hogy itt az egyes motívumok átértelmezésében és átalakításában milyen hatalmas szellemi munkát végzett a középkor és ennek a munkának filozófiai értéke éppen abban van, hogy ez az átalakítás nem csak felületes alkalmazkodás, kompromisszum, synkretizmus, hanem úgy történt, hogy a filozófiai összefüggések, a rendszer belső egysége érintetlenek maradtak.

Más a helyzet a platonizmusnál. Itt már magának a rendszernek, az alap gondolatoknak és alapotívumoknak átalakításáról van szó, de nem abban az értelemben, hogy egyes gondolatokat és motívumokat a rendszeren belül meg kellett volna változtatni, egyes, határozott részeket kellett volna módosítani. Az *egész rendszert* más síkba, más tárgykörbe kellett áthelyezni, hogy megtarthassák a keresztény szellemi életben belül ezek a gondolatok és motívumok érvényüket, sőt mondhatjuk azt is: hogy a keresztény szellemi életre alkalmazva visszanyerjék igazi, eredeti értelmüket és belső jogosultságukat. Feltűnő körülmény, hogy a középkori platonizmus mindig a misztika felé vezet, vagy legalább olyan filozófiai felfogás felé, mely a misztikát is belevonja az Isten megismerésének kérdésébe, a misztikus megismerésben látja a normális, fogalmi, logikus megismerésnek folytatását, tökéletesedését, megtisztulását ugyanannak a princípiumnak, mely az értelmi megismerésben is működik, tisztább, magasabb formáját.¹ És ez érthető is. A megismerésnek az a tökéletes foka, mely minden szellemi valóságot

¹ Lásd szerzőtől: Die unmittelbare Gotteserkenntnis als Grundlage des natürlichen Erkennens und als Ziel des übernatürlichen Strebens bei Augustin (Scholastik XIII 1938, 521—543) különösen 537/38. l.

és az ideák egész rendszerét egy megismerő aktusban meg tudja ragadni és szellemi egységbe összefoglalni — a teljes igazságnak és a teljes létnek ez a közvetlen szemlélete, melyet Platon minden egyes idea-megismerés előfeltételének tekint¹ — a keresztény filozófiában csak mint a visio beatifica filozófiai megformulázása találhat helyet. Az a gondolat azonban, hogy az igazán szellemi megismerés, az ideamegismerés, nem a külső valóságból szerzett tudást jelent, hanem ráeszmélést arra, ami ebből a teljes, közvetlen, tökéletes és tisztán szellemi létszemléletből a lélek mélyén elveszíthetetlenül megmaradt — a keresztény gondolkodáson belül éppen a misztikában találja igazolását és helyes alkalmazását — legalább ami az Istenmegismerést illeti. Mert hogy a fogalmi megismerést, az ideák megismerését nem lehet a lélek önmagába való fordulásának, misztikus tisztulásának funkciójává tenni, az magától értetődik. De nagyon figyelemreméltó az a felfogás, mely Platonnál is a kiindulópontot nem a *ἁπλοῦς*-nak, a fogalmi valóság örökkévaló jellegének felfedezésében látja, hanem a «teljes lét» misztikus átélésében és lelki érintésében,² mellyel Platon csak azért egyesítette volna az ideák szemléletét, a fogalmi megismerést is, mert a fogalom közvetlen, szellemi megragadásában analógiát látott a «teljes lét»-nek a misztikus élményben való megragadásához és mert a fogalmaknak dedukciója a lét *legáltalánosabb* fogalmából, ebből a szemszögből nézve, látszólag ugyanazt jelentette, mint a fogalmi megismerés deriválása a lét *legteljesebb* fogalmának megismerésétől.³

De a normális, fogalmi megismerésnek ez a (filozófiailag talán jogosulatlan) kombinációja egy olyan Isten-megismeréssel, mely csak mint visio beatifica vagy mint misztikus megismerés értelmezhető, keresztény szempontból még nem tette volna szükségessé a platonizmus átalakítását és átértelmezését. A platonizmusnak az a sajátossága, hogy a fogalmi megismerést az Isten-megismeréstől, még pedig egy félig-meddig misztikus jellegű Isten-megismeréstől teszi függővé, még Szent Ágostonnál is megvan, aki ezzel a keresztény felfogást még nem tartja veszélyeztetettnek.⁴ Az igazi veszély, mely a platonizmus lényeges átalakítását teszi szükségessé, abból ered, hogy a platonizmus ebben a teljes, a lét teljességét megragadó, közvetlen megismerésben a lélek *természetes állapotát* látja és azt a tagadhatatlan tényt, hogy a lélek a jelenlegi, földi életében ezt a teljes megismerést nem élvezi, csak azzal tudja magyarázni, hogy «bukása» folytán a saját lényegét, az igazi természetét is bizonyos fokig elvesztette.

¹ Lásd erről különösen: Festugière *contemplation et vie contemplative selon Platon*. 187, 195, 249. l.

² Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* 219—223. l.

³ Festugière u. o. 182—184. l.

⁴ Die unmittelbare Gotteserkenntnis... bei Augustin (Scholastik XIII, 1938, 542—543.).

Ez a gondolat különösen alkalmassá teszi ugyan a platonizmust arra, hogy az ember földi állapotát, amint az az eredendő bűn folytán alakult és a megváltást, mint az eredeti tisztasághoz, az isteni kegyelem teljes bírásához, az Isten tökéletes megismeréséhez való visszatérést, filozófiai fogalmakkal fejezze ki, de azt a veszélyt is rejtí magában, hogy ezekből a vallási tényekből *ontologikus* mozzanatokat csinál és így a lelki és vallási folyamatból *kozmosz* folyamat lesz, az ember lelki és erkölcsi életében az eredendő bűn folytán beállt dualizmusból *ontologikus* dualizmus, így lesz a léleknek a *kegyelem* útján való *θέωσις*-ából a lélek eredeti, *természetével* járó isteniségének visszaszerzése, sőt az Ős-Egységbe (melyből e szerint a felfogás szerint emanált), az Istenségbe való reabszorpciója és az Istenségbe való beolvadás útján történő megsemmisülése. Az *ontologikus* részesedésnek (mely a léleknek az Istenhez való viszonyában fennáll ugyan, de magában véve még nem képesíti a lelket az Istennek egy olyan közvetlen, belső, teljes megismerésére, mint amilyenről a platonizmus beszél) az Isteni természetben a *kegyelem* útján való részesedéssé kell válnia, ha a platonikus gondolatokat érvényben akarjuk tartani és a platonikus megismeréstán ezután már csak az Istennek olyan megismerésére vonatkozhatik, mely a kegyelemadta Istenközösségből fakad: a misztikus megismerésre. Így lesz a platonizmusból — a keresztény szellemi életben — *szükség-szerűen* misztika.¹

Azoknál a sztoikus gondolatoknál, melyekről a következő sorokban tárgyalunk, ez nem így van. Magában a gondolat koncepciójában vagy a két terminusnak, melyről majd szólunk, fogalmi meghatározásában nincs semmi, ami szükségessé tette volna azt, hogy ez a két eredetileg majdnem a pszichofizika tárgykörébe tartozó terminus a középkori misztika terminológiájába kerüljön. Hogy ez mégis megtörtént, ennek az oka csak az volt, hogy ez a két terminus egy olyan keresztény filozófus közvetítésével került a keresztény szellemi életbe, akinek a rendszerében a Stoa terminológiája sajátos frigyre lépett a keresztény misztikával, s ez Origenes volt.

A Stoa pszichológiája abban különbözik lényegesen a platonikus és aristotelikus pszichológiától, hogy a Stoa, monisztikus tendenciájának megfelelően, nem szeret lélekreszkekről beszélni, vagy a léleknek egymástól elkülöníthető *potenciáiról*, mint értelem, akarat, érzékelés, ösztön stb. Amint az egész Kosmost a *πῶς τεχνικόν* formálta (Diog. Laertius VII. 156) — akár Istennek nevezzük, akár természetnek, mindegy² —

¹ Lásd szerzőtől: Vom Platonismus zur Theorie des Mystik. (Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa.) Scholastik XI (1936) 163—195.

² declaratur... naturae potentia idque esse quod deum vocemus (Plinius Nat. Hist. II, 25, cf. Cicero de natura Deorum, II § 45—47) quid est Deus? quod vides totum et quod non vides totum (Seneca Nat. Quaest. I. praefatio).

az az isteni formáló erő, mely önmagából fejlesztette ki a világmindent és éltető és mozgató erejével azt fenn is tartja,¹ ugyanúgy formálja és élteti az emberi testet ennek az isteni őstűznek egy szikrája, vagy ennek az őstűznek vegyüléke a következő, nála már alacsonyabbrendű elemmel, a levegővel, a *πνεῦμα πρῶδες*-el, mely a testet átjárja és belőle ugyanolyan „kozmost” alkot, mint az őstűz. (A makrokosmos-mikrokosmos gondolata tipikusan sztoikus sztoikus gondolat. Még Nyssai Szent Gergelynek egy — különben Poseidonios hatása alatt álló — művében² keresztény szempontból hangoztatnia kell, hogy az ember nem azért nem es teremtény, mert mint mikrokosmos a makrokosmost tükrözi vissza, hanem azért, mert a szellemében az Isten képmását bírja. A Stoa részére a két mozzanat egy és ugyanaz. A lélek nem lenne az isteni őstűznek képmása, szikrája, *ἀπόσπασμά*-ja, ha nem alkotna magának a világhoz, a nagy kozmoshoz hasonló mikrokosmost az emberi testben.) Ez a *πνεῦμα πρῶδες*, a lélek, átjárja a testet, és amint formáló ereje arra képesíti, hogy az organikus test szükségletei szerint hol ilyen, hol olyan testrészt vagy szervet alakítson³ egy és ugyanabból a táplálékból, melyet a benne működő vitális melegség más-más célokra feldolgoz, — ugyanúgy alakul át az éltető ereje hol hallássá, hol nézéssé, hol képzeletté, hol gondolkodássá, hol akarássá, aszerint, hogy a testet átjáró életprincipium vagy az érzékelési *πόροι* útján érintkezik a külvilággal,⁴ vagy a külvilággal való érintkezésben nyert képeket visszaidézi és egymással különböző módokon kombinálja, vagy a fogalmi szférába emelkedik, vagy — végre — cselekvésre, mozgásra, tevékenységre indítja az embert. Így a léleknek annyi része van, ahány különböző funkcióra vállalkozik, ahány különböző módon megnyilatkozik ez az éltető principium — de tulajdonképpen mégis csak egy lélek van, mely mindezekben a különböző képességekben működik, *οὐκ ἔχον μὲν μορφὴν, μετὰ βάλλον δὲ εἰς δὲ βούλετα καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν*, amint Poseidonios mondja⁵ De éppen ez az elváltozás, ez a *συνεξομοίωσις*, mégis különbségeket okoz a lelki principium megnyilatkozásai között. Amint a *πῦρ τεχνικόν*, az isteni őstűz, áthatja az egész Kosmos-t és for-

¹ Hogy ezt a kosmogonikus folyamatot inkább kihülés, megszilárdulás, konkretizálás formájában történjen képzelik-e, Herakleitos példájára, vagy inkább atomisztikus módon, vagy, mint Poseidonios, inkább egy organikus test fejlődésének megfelelően, az nem változtatja meg lényegében a közös alap gondolatot.

² Lásd erről a szerzőtől: Die Quelle von Ciceros «De natura deorum» II 45—60 (Poseidonios bei Gregor von Nyssa) Egyetemes Philológiai Közlöny 59 (1935) 10—21, és: Die Autorschaft der Homilien *εἰς τὸ ποιῶμεν ἀνθρώπων κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ ὁμοίωσιν* Migne P. G. 44, 257—297 (Poseidonios bei den kap padokischen Kirchenvätern) Byzantinische Zeitschrift 36 (1936) 46—57.

³ Nyssai Szent Gergely de opificio hominis Migne P. G. 44, 252 C/D.

⁴ A stoikus megismeréstan ezen alapvető tételére vonatkozólag, hogy az érzékelési szervek útján *maga a νοῦς* érintkezik a külvilággal, lásd K. Reinhardt, Kosmos u. Sympathie 192—208. és 287—289.

⁵ Diels, Doxographil Graeci 302, Aetius.

máló erejével létrehozta mindazt, ami van — és mégis tisztábban, igazabban van meg ott, ahol eredeti természetét, változatlan fényét megtartotta (a napban, melyet a «Kosmos szívének» szoktak nevezni a stoikusok), mint ott, ahol $\delta\delta\omega\beta\alpha\delta\acute{\iota}\lambda\omega\nu\epsilon\iota\varsigma\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\omega\nu$ ¹ a látható világ többi testi valóságait saját természetének elváltozásával és átalakulásával önmagából kivetítette² — úgy a lélekben is van egy tisztább, istenibb rész, mely a testet átható vitális kisugárzásaival élteti a testet, de mégsem azonos a test funkcióinak, részeinek, működéseinek egyikével sem, hanem ezeknek a közös, centrális forrása. És amennyiben a léleknek ezt a legmagasabb részét, mely a tiszta szellemiségét, $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ -voltát, az őstűzhöz való hasonlóságát (mert «szellemiség» is a Stoa szerint csak materialitás, habár legfinomabb, legszublimáltabb materialitás) érintetlenül megőrzi, szembe akarjuk állítani azokkal az átváltozásokkal, melyeken a lelki principium átesik, amikor a test minden részét áthatja és a különböző funkciók szükségletei szerint más-más formát ölt, annyiban mégis egy külön lélekreszről beszélhetünk, mely a többieknek forrása, irányítója, létalapja, vezére : ez a $\eta\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$. Nem gondolkodás ez, nem akarás vagy törekvés, nem érzékelés, nem ösztön, hanem mindez együttvéve, illetve : mindennek a forrása.³ Mi a működése? Mert ha az értelemnek, mely ennek az életprincipiumnak legelső, legnemesebb származéka, az, mely ennek az isteni szikrának a természetéből még legtöbbet tarthatott meg és ezt a principiumot legtisztábban fejezi ki, van egy speciális működése, a megismerés, ha a $\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\acute{\eta}\delta\omicron\rho\mu\acute{\eta}$ -nak van speciális működése, az akarás, ha a testi szerveknek megvan az érzékelési képességük, a testnek magának van tisztán biológikus élete — mi az, ami a $\eta\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$ speciális feladata, speciális működése? Megint azt kell mondanunk : Mindezek együttvéve, és mégis egyikük sem. Tulajdonképeni feladata és működése az, aminek ezek a többi képességek vagy jelenségek csak részei, funkciói : az *egésznek*, a Mikrokosmos rendezett, harmonikus egységének *fenntartása*, a $\sigma\upsilon\nu\tau\acute{\eta}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$. Amint minden egyes lélek-«rész»-nek vagy inkább a léleknek minden egyes rész-funkciójának van sajátos $\delta\omicron\rho\mu\acute{\eta}$ -je, tendenciája — az értelem az «igaz»-nak a megismerésére törekszik, az akarat a «jó»-nak a megvalósítására — úgy van az egész lénynek egy úgynevezett $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta\delta\omicron\rho\mu\acute{\eta}$ -ja, egy alaptendenciája, melynek szolgálatában a többi $\delta\omicron\rho\mu\acute{\eta}$ -k állnak : ez az élőlény fenntartása ; a $\sigma\upsilon\nu\tau\acute{\eta}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$;⁴ ez a $\eta\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$ speciális működése. Amint az Istenség önmagából projiciálja és éltető működésével fenntartja a kosmost, ugyanúgy tartja fenn a $\eta\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$ a Mikrokosmos harmonikus rendjét, éppen azért, mert a $\eta\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$ is ennek az őstűznek egy szikrája, mert $\delta\acute{\epsilon}\epsilon\nu\eta\mu\acute{\iota}\nu\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$

¹ Diog. Laert. VII. 156.

² Diog. Laert. VII. 142.

³ Plutarchos, de Placitis Philosophorum 21, $\text{o}\acute{\iota}\ \Sigma\tau\omicron\iota\kappa\omicron\iota\kappa\acute{o}\iota\ \phi\alpha\sigma\iota\nu\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota\ \tau\eta\varsigma\ \psi\upsilon\chi\eta\varsigma\ \tau\acute{o}\ \alpha\nu\acute{\omega}\tau\alpha\tau\omicron\nu\ \mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma\ \tau\acute{o}\ \eta\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu,\ \tau\acute{o}\ \pi\omicron\iota\omicron\upsilon\nu\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \sigma\upsilon\gamma\kappa\alpha\tau\alpha\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \delta\omicron\rho\mu\acute{\alpha}\varsigma,\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\nu\ \kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota.$

⁴ Diog. Laert. VII. 85.

része — ἀπόσπασμά-ja¹ — az «ἐν τῷ παντί λόγος»-nak. Poseidonios Herakleitos szavaira hivatkozik: ἄνθρωποι θεοί, θεοὶ ἄνθρωποι, λόγος γὰρ αὐτός. Ez a létazonosság az emberi λόγος és az egész Kosmos-t átható szellemi rendprincipium között az egész stoikus ismeretelméletnek az alapgondolata.² És amint az egész Kosmos ἡγεμονικόν-ja a napban székel, abban a testi valóságban, mely az éltető isteni tüzet legtisztább formájában tartalmazza,³ úgy az emberben is ott van a ἡγεμονικόν-nak a helye, ahonnan az éltető melegség szétárad az egész testbe, a szívben.⁴

Ezt a gondolatot teljes egészében magáévá tette Origenes. ὑπονοεῖται τισιν ἐν τῷ μεσαιοτάτῳ ἡμῶν εἶναι τὸ διανοητικόν, ὃ πνεῦς ἡγεμονικόν καλοῦσιν, mondja ő a Szent János evangéliumához írt kommentárjának egyik töredékében⁵ és az ember szívébe is helyezi azt a ἡγεμονικόν-t: διὰ τὸ ἐν μέσῳ τοῦ παντός εἶναι σώματος τὴν καρδίαν, ἐν τῇ καρδίᾳ τὸ ἡγεμονικόν.⁶ Origenes homiliáinak és kommentárjainak Szent Jeromos és Rufinus által készített fordításában illetve átdolgozásaiban ezért a ἡγεμονικόν neve legtöbbször: principale cordis.⁷ Abban is teljesen megegyezik Origenes felfogása a stoikusokéval, hogy az emberi λόγος-t a ἡγεμονικόν-ba helyezi. Origenesnél azonban a ἡγεμονικόν még többet is jelent: Interiora velaminis, ubi inaccessibilia conteguntur, principale cordis dicemus, quod solum recipere potest mysteria veritatis et capax esse arcanorum Dei.⁸ A ἡγεμονικόν az Isten belső, misztikus megismerésének a szerve. Ez is — alapjában véve — stoikus gondolat, csak hogy Origenes ezt a gondolatot a keresztény vallás területére helyezte át. Az ἐν ἡμῖν λόγος része, ἀπόσπασμά-ja, az ἐν τῷ παντί λόγος-nak, a mi lelkünk része, szikrája a világleleknek, mondja a Stoa. Origenesnél ez a gondolat így hangzik: Az egyes emberekben élő λόγοι (abban az értelemben, melyben λόγος = διανοητικόν = ἡγεμονικόν) részei, alfajtái annak a Λόγος-nak, aki «a kezdetben az Isten-nél volt».⁹ Azért van több élőlény, mert mindegyikben Krisztus jelen van, mint életének principiuma.¹⁰ Keresztelő Szent János szavát: Μέσος

¹ Diog. Laert. VII. 143.

² K. Reinhardt, Kosmos u. Sympathie 192—208. l.

³ Diog. Laert. VII. 139.

⁴ Diog. Laert. VII. 159. Nyssai Szent Gergely De opifico hominis Migne P. G. 44, 157 A. Lásd ehhez még Egyetemes Phil. Közlöny 59 (1935) 17—18. l.

⁵ A berlini kiadás (Griechische Christliche Schriftsteller) IV. kötetében, 497. l. 20. sor.

⁶ U. o. IV. 94, 18.

⁷ Már Seneca principale-nek fordította a ἡγεμονικόν szót, Apuleius regalis animi pars-ról beszél. Cicero (de nat. deor. II, 11, 29) a principatus szót használja.

⁸ A berlini kiadásban: VII. 73, 17—20.

⁹ οἱ περὶ ἐκάστου λόγοι ὄντες ὡς ἐν ὅλῳ μέσῃ ἢ ὡς ἐν γένει εἶδη τοῦ ἐν χῆρᾳ λόγου πρὸς τὸν θεόν C. Cels. 5, 22 (a berlini kiadásban: II, 23, 23).

¹⁰ διὰ γὰρ τὸν ἐν ἐκάστῳ Χριστὸν ὄντα ζωὴν πληθύνονται αἱ ζωαί. (berlini kiadás V, 115, 14.).

ὁμῶν ἔστηκε (Joh. I. 26) Origenes az isteni λόγος az emberi ἡγεμονικόν-ban való jelenlétére vonatkoztatja. «Tudta Szent János, hogy az Isten Λόγος. Ez a λόγος jelen van minden gondolkodó lényben».¹ Ezután következik az a hely, mely a ἡγεμονικόν-ról azt állapítja meg, hogy ἐν μεσαιτάτῳ ἡμῶν van. Tehát — ez Origenes következtetése — Krisztus is μέσος ἡμῶν van, mivel az a λόγος, melynek folytán gondolkodó lények vagyunk, az isteni Λόγος-nak egy része. A Mikrokosmos és a Makrokosmos λόγος-a között fennálló létazonosságból így Origenesnél Krisztusnak, az isteni Λόγος-nak, az emberi gondolkodásban, az emberi λόγος-ban állandó, ontologikus, a lélek szellemi természetével járó jelenléte lett.

Origenes egész gondolkodásának sajátos kétarcúsága folytán ez kétfélét jelenthetett: Vagy azt, hogy Krisztus, az isteni Ige (Λόγος) kozmikus rendprincipiummá süllyed, világlélek-ké vagy világésszé, melyben az ember már a tisztán természeti gondolkodóképessége folytán részesedik — vagy azt, hogy az emberi λόγος és az ἐν τῷ παντί λόγος létazonosságának stoikus motivuma a keresztény misztika formulájává emelkedik, az ember lelke mélyén a kegyelmi istenközösségből fakadó közvetlen istenmegismerés kifejezésévé válik. Érthető, hogy a két aspectus közül az első inkább Origenes filozófiai műveiben érvényesül, mint például a περὶ ἀρχῶν-ban, a második inkább aszketikus és homiletikus műveiben, mint például a «Canticum»-hoz írt homiliáiban és kommentárjaiban, melyek az ő személyes vallásosságának legszebb tanubizonyosságai. És ezek az utóbbi művek voltak azok, melyek leginkább hatottak a középkorra, nemcsak közvetlenül,² de közvetve is, többek között Szent Ambrus művein keresztül, aki exegetikus munkásságában Origenes könyveit messzemenőleg használta.

És ez a közvetett hatás csak megerősödhetett, amikor az origenisztikus gondolatokat, melyek Szent Ambrus könyveiben elszórtan fordultak elő, a XII. században megint a körül a központ körül csoportosították, mely Origenes eredeti művében is ezeknek a motívumoknak adta legmélyebb értelmüket és belső összefüggésüket, azaz, amikor Wilhelmus a S. Theoderico, Szent Bernát barátja a Canticumhoz állított össze egy kommentárt Szent Ambrus műveiből.³ Mint a nap sugarai, melyek egy lencse fókuszában egyesítve százszoros hatást gyakorolnak, százszoros világító és melegítő erővel bírnak, úgy növekedett az origenistikus gondolatok hatása azáltal, hogy a kommentár feladatának belső logikájából kifolyólag újra kerültek eredeti összefüggésükbe. Hogy az origenistikus hatás a középkorban ekkor érte el a tetőpontját, azt már az a körülmény is mutatja, hogy Wilhelmus a S. Theoderico éppúgy

¹ *Ἦδει γὰρ ὅτι καὶ θεὸς λόγος ἦν· οὗτος δὲ παντὶ λογικῷ πάρεστιν* (berlini kiadás IV, 497, 18.).

² Lásd Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*² II, 132. és 142. l.

³ Migne PL. 15, 1851—1862.

mint az «*epistola ad fratres de Monte Dei*» (Wilhelmushoz közelálló, vagy talán vele azonos) szerzője magukévá teszük Origenesnek a vallási élet különböző fokozatairól szóló tanítását is: Az általuk fellállított fokozatokban (*status animalis, rationalis, spiritualis*)¹ könnyű ráismerni arra az origenistikus felfogásra, mely háromféle keresztényt ismer: a *ψυχικός*-t (= *πιστικός*), a *γνωστικός*-t és a *πνευματικός*-t. Mivel azonban a középkor átvette Origenesnek a misztikára vonatkozó gondolatait, az egész intellektualisztikus rendszerét azonban nem — és így az isteni «Logos»-nak az ember gondolkodóképességével való kapcsolata elvesztette az eredeti, pszichologikus értelmét, egészen át kellett alakulnia az ezzel a felfogással kapcsolatban álló terminusok értelmezésének is. A *ἡγεμονικόν*, a *principale cordis*, most már nem lehet egyszerűen az emberi ész, a gondolkodóképesség, melyben — annak a létközösségnek megfelelően, mely az emberi *λόγος* és az isteni *Λόγος* között fennáll — Krisztus, az isteni Ige, *ontologikus* értelemben jelen van, a *συντήρησις* nem azonos a gondolkodó lény *πρώτη ὁρμή*-jével, mely nem csak a *természetes* céljának elérésére irányul, hanem az élőlény *pszichofizikus* egységének fenntartására is. Ami — a tanítás pszichologikus és ontologikus hátterének elhomályosodása után — megmarad az origenesi gondolatokból a középkorban, az csak az, hogy a léleknek van egy legfőbb, legnemesebb képessége, a *principale cordis*, melyben az Isten titokzatos módon jelen van és megismerhetővé válik annak részére, aki a saját énjének ebbe a legmélyebb rétegébe le tud szállni, hogy az emberben van egy törekvés, a *synderisis* (*συντήρησις*), mely az ember lelkét saját szellemi létjének forrásához, az Istenhez vonzza, hogy a saját lelkének központjában, abban a mélységben, melyet a külső tárgyakra irányuló megismerés vagy akarás, a képzelet és az érzékelés már nem érint, közvetlenül szemlélje meg az Istent. A terminusok így a misztika tárgykörébe kerülnek, egy speciálisan misztikus képességet vagy lélekréteget fejeznek ki és ebből az következik, hogy a középkorban *szembeállítják* a *synderisis*-t és a *principale cordis*-t az *intellectus*-szal, a normális, fogalmi megismerőképességgel. Putavit gentilis philosophia — mondja Thomas Gallus, a vercelli-i apát († 1226), az úgynevezett «*Commentator Vercellensis*» Dionysius Areopagita «*mystica theologia*»-jához írt kommentárjában — *summam vim cognitivam inesse intellectui, cum sit alia, quae non minus excedit intellectum, quam intellectus rationem, vel ratio imaginationem, scilicet principalis affectio et ipsa est scintilla synderisis, quae sola unibilis est Spiritui Sancto*. Szent Bonaventura az «*Itinerarium mentis in Deum*» című misztikus könyvében azt mondja: *luxta sex gradus ascensionis in Deum, sex sunt gradus potentiarum animae, per quos ascendimus ab imis ad summa . . . : sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia, apex mentis seu synderesis scintilla*.

¹ Migne PL. 184, 315. és 184, 407.

(Cap 1.) A *ἡγεμονικόν*-ból és a vele kapcsolatos *πρώτη δρμή*-ből, a *συντήρησις*-ből, mely Origenesnél azonos volt az emberi *λόγος*-szal, az ember szellemi gondolkodóképességével, így egy mélyebb, csak a misztikus Isten-megismerésre rendelt képesség lett. Ez különben egészen következetes is: A középkor tudta, hogy a principale cordis az a képesség, mely az Istennek a közvetlen megragadása a lélek mélyében is az isteni kegyelem közvetlen átélésére van rendelve — és tudta másrésről, hogy az emberi ész, az emberi gondolkodóképesség önmagában véve még nem képes egy ilyen közvetlen Isten-megismerésre, hogy az emberi szellem *λόγος*-volta még nem jelent olyan létközösséget az isteni *Λόγος*-szal, mely azt közvetlenül megismerhetővé tenné a lélek részére. Origenes viszont a *ἡγεμονικόν*-nak tulajdonította ezt a képességet, szerinte az emberi *λόγος*, magában véve, már a közvetlen Isten-megismerés szerve volt — így a principale cordis-ből és a synderisis-ből a középkorban szükségszerűen egy speciálisan misztikus képességnek, a misztikus megismerés sajátos szervének kellett lennie. A középkor ezzel a fogalommal azt fejezte ki, amit az újabb misztikának az a formulája jelent, hogy a misztikus kegyelem a lelket nem a potenciáiban, hanem magában a szubstanciájában érinti. I. Maritain, amikor Keresztes Szent Jánosnak erről a kijelentéséről beszél, azt jegyzi meg:¹ ce n'est pas au sens des philosophes qu'il oppose substance et puissances; il s'agit pour lui des degrés d'intériorité des opérations divines. Ugyanez áll az így átértelmezett *ἡγεμονικόν*-fogalomról is. Az eredetileg ontologikus-pszichologikus fogalomból a lélek misztikus «interioritas»-ának egy fokozata lett. Így a többi, párhuzamos kifejezések is új értelmezést nyernek, mint például az «apex mentis» és a «portio virginalis animae». Régebben a racionális léleknek azt a részét, azt a legmagasabb *csúcsát* jelentették, mely nem hatolt be a különböző szervekbe, a test különböző részeibe, éltetve ezeket, de egyúttal átalakulva (*συνεξομοιούμενον πᾶσιν*) a szükségletei szerint, hanem *érintetlenül és tisztán* megmaradt — a világ-centrum östüvéhez hasonlóan — az organizmus közepén, a szívben; most a léleknek legmélyebb, a fogalmi gondolkodás részére hozzáférhetetlen rétegét jelentik, mely csak a kegyelem és a Szentlélek érintésének számára nyílik meg.

A stoikus kozmologia és (erősen pszichofizikus) pszichologia fogalmai így alakultak át a középkori misztika terminusaivá.²

Ivánka Endre.

¹ S. Jean de la Croix praticien de la contemplation. Etudes Carmélitaines Mystiques et Missionnaires 16 (1931) 84.

² A tomizmus is ismeri a synteresis fogalmát; itt azonban — Boethius hatása alatt, aki a sztoikus terminust az aristotelikus ethika gondolatkörébe helyezte át — az erkölcsi élet alapelveinek habituális ismeretét jelenti, amennyiben ez egyúttal az ember erkölcsi személyiségének alaptendenciáját fejezi ki. Lásd erről O. Renz, Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin (Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters X. 1/2). Münster, 1911.

Hogy a sztoikus terminus alkalmazható volt az aristotelikus *δόθος Λογος* fogalmára, az onnan van, hogy mind a kettőben megvan a *ἀνώτη ὀγμῇ* motívuma. (Lásd az idézett mű 89. és 106. lapját.) Renz azonban az idézett könyv előszavában azt mondja, hogy a synteresis szó etymológiáját nem sikerült tisztáznia. Ha a szó magyarázatához az eredeti, sztoikus értelemre megyünk vissza *κοιτῆρησις* = egy lénynek az *önfenntartására*, saját lényegének kibontakozására irányuló alaptendenciája), akkor nyomban érthető a terminus, etymologikus szempontból is.

M. BLONDEL MAI BÖLCSELETE.

I. Blondel filozófiájáról a legutóbbi időkig nagyon megoszlottak a vélemények. Vita volt arról, hogy Blondel filozófus-e, vagy apológéta¹, és mint apológéta modernista-e,² vagy orthodox irányú? Általában Blondelt tehetséges gondolkodónak, filozófiáját nagyértékű kísérletnek tartották, azonban éppen amiatt, mert ez a filozófia állandó fejlődésben volt, nem tudtak egységes véleményt kialakítani róla.³ Az 1893-ban megjelent *L'Action*, Blondel első nagyszabású műve óta csak kisebb művei jelentek meg és csupán ezekben voltak egyes elejtett utalások hatalmas arányúnak ígérkező életművére.⁴ Blondel ifjúkori filozófiai műveinek nagy hatása és ezek az utalások érthetővé tették azt a nagy várakozást, mellyel a tudományos világ várta Blondel életművének megjelenését. A tudományos világ nem csalatkozott. Blondel valóban nyilvánosságra bocsátotta filozófiáját tartalmazó munkáját, eddig öt testes kötetben.⁵ E legújabb műve lehetővé teszi, hogy a találgatásokon, sejtéseken túl a valódi Blondellel nézzünk szembe.

De hogy valóban megismerhessük és értékelni tudjuk Blondel tanítását, a filozófus Blondelt *életszerű* fejlődésében kell bemutatnunk. Maurice Blondel⁶ *Léon Ollé-Laprune*-nek (1839—99.) volt a tanítványa, kinek kegyeletes lélekkel maga emel emléket.⁷ Ollé-Laprune a századvég francia szellemiségének, itt is a katolikus szellemnek egyik legkiválóbb, széleslátókörű képviselője volt, akinek gondolatvilágában a múlt és a jelen élő egységben élt, és akinek számára tényleg probléma volt az: Szent Tamás ma hogy írná meg a Summát?

Ollé-Lapruneon keresztül jut Blondel érintkezésbe a keresztény szellemű filozófiának azzal az ágával, melynek a mesterei: elsősorban Szent Ágoston, Szent Bernát, Szent Bonaventura (jelentős részben maga Szent Tamás is), Leibniz, Malebranche, Pascal, Gratry, Newman

¹ E. Bréhier: Y a-t-il une philosophie chrétienne? *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1931. 133—162. II.

² A. Gisler: *Der Modernismus*. 1912. 257. I.

³ *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. 1929. 311—313. II.

⁴ Fr. Lefèvre: *L'itinéraire philosophique de M. Blondel*. 1928. 107. I.

⁵ M. Blondel: *La Pensée*. I. 1934. (Rövidítése: P. I.); *La Pensée*. II. 1934. (P. II.); *L'Être et les êtres*. 1935. (E.); *L'Action*. I. 1936. (A. I.); *L'Action*. II. 1937. (A. II.)

⁶ Született 1861-ben, Dijonban.

⁷ Léon Ollé-Laprune. Dátum nélkül.

— azaz az *ágostonosnak* nevezhető *iránnyal*. Blondel különösen Szent Ágostont szellemi vezérének vallja, iránytmutatónak és eligazítónak, mivel Ágoston a logika és az életlendület egységét teremtette meg és ezért minden szava és gondolata él.¹ Ágoston integrális, mindenoldalú filozófus, nem fogalmakban, hanem a valóságban gondolkodik², in realitate totius filozófál.³ Ha a keresztény filozófia elfordul Szent Ágostontól elszárad, elsorvad, míg belőle élve új frissiséget, lendületet kap.⁴ Legfőképpen abban áll Szent Ágoston iránytjelző volta, hogy nem darabolja fel mesterségesen az életet, nem választja el az igazságot és a szeretetet, a spekulációt és az erkölcsi tisztulást, hanem vallja azt, hogy csak a szellem mindenirányú megfeszülésével, lendületével lehet az igazság közelébe jutni. Az igazság ugyanis nem valami elvont birodalom, hanem az élő Istennek egy aspectusa, benne és az ő léte és szeretete által él, hat és ismerhető meg. Ezért minden igazságkeresés istenkeresés. A keresztény szellemű filozófusnak örök eszménye Szent Ágoston azért is, mivel a hitnek és a tudásnak a világát nem választja mesterségesen szét, hanem a kettő összhangját valósítja, de nem úgy, hogy összekeverné a hittel és az ésszel elérhető tudásnak a határait, hanem úgy, hogy rámutat arra a két alapvető emberi vágyra, mely elemi erővel ragadja az embert a végtelen felé: és ez a mens insatiata, a kielégítetlen ész, és a cor inquietum, a nyugtalan, a véges valóságban meg nem nyugvó szív.⁵ Erre a helyes belátásra azért jut el Szent Ágoston, mivel a *tényleg* adott emberi helyzetet veszi és abból indul ki, nem pedig a natura pura elvont és mesterségesen konstruált fogalmából.⁶ Blondel Szent Ágostonról így írva — ahogy ki fog tűnni a későbbiek folyamán — tulajdonképpen saját filozófiai programját fejt ki.

Blondelt Szent Ágoston egészen természetesen elvezette szellemének örököseihez. Ezek közül részben a Szent Ágostonnal kongeniálisnak látott *Szent Tamáshoz*, részben pedig a középkori úgynevezett ágostonos irányzat képviselőihez (Szent Bernát, Szent Bonaventura) és általában a misztikusokhoz érzi Blondel magát közel. Az újabbkori ágostonos filozófusok közül pedig különösen Pascal és Leibniz fejtett ki Blondelre nagy hatást. Blondel az egyik legkiválóbb *Pascal*-tanítvány. Gondolatai éppen annyira mély élményből fakadnak, mint Pascaléi, csak sokkal harmonikusabb egységbe vannak illesztve. Blondel stílusa is közel áll Pascaléhoz, nyelve színes, képekben, fordulatokban bővelkedő, gazdag nyelv.

¹ Les Ressources latentes de la Doctrine Augustinienne. Revue Néo-scholastique. 1930. 261—275. II.

² La quinzième centenaire de la mort de saint Augustin. (28. août. 430.) L'unité originale et la vie permanente de sa doctrine philosophique. Rev. Mét. 1930. 423—469. II.

³ I. m. 429. I.

⁴ I. m. 433. I.

⁵ I. m. 451.

⁶ I. m. 468.

Leibniz hasonlóképpen nagy hatással volt Blondel filozófiájának a kialakulására. Különösen a percepcióról szóló tanban (P. I. 135.), a létezők aktív voltának hangsúlyozásában, a tudatfokokról és a világ összefüggéséről szóló elméletben Blondel tanításai sok rokonságot mutatnak fel *Leibniz*-cel. Blondel *Leibniz* iránti érdeklődését mutatja az a tanulmány is, melyet először mint latinnyelvű tézist dolgozott ki 1893-ban, majd 1930-ban francia nyelven is nyilvánosságra hozott: *Une énigme historique: Le «Vinculum substantiale» d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*. Paris. 1930.

A keresztény spiritualizmus képviselői közül mások is igen jelentős szerepet töltenek be Blondel szellemének alakításában. Így főleg *A. Gratry*, a modern francia spiritualizmusnak egyik legértékesebb egyénisége az istenismeret élményszerű jellegének kiemelésével volt kimutatható hatással Blondelre. Külön ki kell emelnünk *H. Newman*-t, mint Blondel egyik mesterét. Az ő tanítása, főleg a «real» és «notional assent» különbségéről, az istenismeretnek ennek megfelelően két fokáról, az átélt, élményen alapuló és a merőben fogalmi istenismeretről Blondel tanításában igen nagy jelentőségű. A Blondel-i pneumatikus és noetikus ismeret megkülönböztetése ugyanezt a gondolatot fejezi ki.

Blondel Ollé—Laprune szellemében ismeri meg Szent Tamást is. Ezért Szent Tamás ismerete némileg más jellegű, mint a szorosan vett skolasztikáé. Blondel meglátja azt, hogy Szent Tamás ridegnek látszó gondolatmenetei mögött éppen úgy, mint Ágoston lendülő szavaiban rejtetten egy egészen személyes, konkrét tapasztalás, mély istenélmény van, igazi mélyrelátás.¹ Ez különösen kitűnik — Blondel szerint — a *Summa Contra Gentiles* III. részéből.² Különben is sokban követi Blondel Szent Tamás tanításait, így az Istenhez vezető utakra, a lét-rétegződésre, a lét belső alkatára, Isten megismerésének diszkurzív voltára vonatkozó tanításokban Szent Tamás módszerét tartja követendőnek.³

E hatások azonban nem mozaikszerűen érik Blondelt, hanem magatartásalakító, szellemformáló erőkként. Legfőképpen abban nyilvánulnak meg, hogy Blondel érdeklődése elejétől fogva nem annyira a merőben spekulatív igazságok felé volt irányzódva, hanem inkább az embervolt egzisztenciális kérdései, főleg az *Isten és az ember* problémája izgatták.

Amikor Blondel a vidéki egyetemi életből Párizsba kerül, ebben az új szellemi környezetben problémái csak még jobban elmélyültek. Közvetlen, élményszerű érintkezésbe jut az akkori filozófiai tudományosságnak kiváló képviselőivel, főleg *E. Boutroux*-val, aki a francia

¹ *M. Blondel: Les Ressources latentes... I. m. 267. l.*

² *U. a.: U. o.*

³ *M. Blondel: Le Problème de la Philosophie Catholique. Cahiers de a Nouvelle Journée. 20. 50. l.*

spiritualista iránynak volt akkoriban egyik vezére, az ugyancsak spiritualista *P. Janet*-vel, *G. Séailles*-vel, az ismeretelméleti idealista *V. Brochard*-ral, *H. Marion*-nal stb.¹ Együttal érintkeznie kellett Blondelnek egyetemi és kollégiumi társaival, barátaival, akik számára a katolikum, a természetfelettség, Isten merőben kívülállónak tűnt fel, akik úgy tekintettek a kereszténységre, mint az emberi természet megrontójára, külső, kényszerigára, melynek nincsen semmi köze az ember belső világához, legnemesebb vágyaihoz. Ilyen körülmények közé kerülve csak még jobban elmélyült Blondelben az Isten-ember probléma iránti érdeklődés.

Már ekkor módszerei elvvé tette Blondel azt — Szent Tamást követve² —, hogy ellenfeleit csak tévedésüket ismerve és abból kiindulva lehet legyőzni. Ezért élő kapcsolatba lép a modern filozófiának akkori képviselőivel; és különösen a kritizizmussal, idealizmussal, intellektualizmussal (melynek tanárai között is több képviselőjét találja: így a Ch. Renouvier irányát követő Marion és Brochard) teljes fegyverzettel veszi fel a harcot. Az eredményes szellemi harc érdekében azonban nemcsak ezeket az irányokat ismeri meg alaposan, hanem a természettudományokat is, ennek a kornak uralkodó csillagzatát. Az alapos ismeretelméleti tájékozottság, a gondos, körültekintő kiemelésekkel és elhatárolásokkal dolgozó módszer, úgyszintén a széleskörű természettudományos, szociológiai műveltség, mely Blondel műveit jellemzi, ebben a szellemi környezetben alapozódik meg. Abban is nagyfontosságú volt Blondel számára ez a szellemi környezet, hogy itt került szoros szellemi kapcsolatba a francia spiritualizmusnak régebbi kiváló alakjaival, ezek közül is főleg Maine de Birannal, a spirituális filozófia újabkori francia megindítójával. V. Delbosnak és H. Bergsonnak s a francia spiritualizmus más képviselőinek a tanításai is természetesen megfelelő árnyalatokban és formában átalakítva, mind ott élnek Blondel művében. Különben Blondel már a 90-es évektől kezdve állandó munkatársa e kör reprezentatív folyóiratának, a *Revue de Métaphysique et de Morale*-nak, s jelentős részt vesz az ebből a körből kiindult nagy vállalkozásokban. Így munkatársa a Lalande-féle *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*-nak.

Ebből a szellemi környezetből nőtt ki 10 éves munka eredményeként, 1893-ban a *L'Action* első kiadása,³ mint a Sorbonne-hoz benyújtott doktori tézis. E mű értékelésénél több szempontra kell vigyázni — ahogy Blondel maga kiemeli.⁴ A *L'Action* doktori tézis volt, a valóság

¹ *M. Blondel: Y a-t-il une phil. chrétienne? Rev. Mét. 1930. 604—605. II.*

² *M. Blondel: Le problème. 50. I. (V. ö. Szent Tamás: S. Contra Gent. I. II. cap.)*

³ A *L'Action*-nak az új kiadásban a *L'Action* II. kötete felel meg, mely alapgondolatában és lényegében azonos az első *L'Action*-nal, ezért ezen a helyen eltekintünk az első kiadás ismertetésétől.

⁴ A. II. 13—14. II.

roppant bonyolult világának csak egy részét mutatta be: a cselekvés problémáját. A többi kérdés: a lét és gondolat kérdése csak éppen érintve volt ebben a műben.¹ Ez sok félreértésre adott alkalmat. Kezdetben a támadások a művet inkább az idealista racionalizmus és a radikális immanentizmus képviselőinek a részéről érték,² akik hajlandók voltak a L'Action filozófiai jellegét tagadni.³ Katolikus részről ugyanakkor semmi különösebb ellenvetés nem volt a L'Action ellen,⁴ inkább dicsérik, azonban főleg apologetikai hasznát emelik ki és nem annyira filozófiai értékeit.

A félreértések tisztázására Blondel a L. Laberthonnière-től alapított folyóiratban, az *Annales de Philosophie Chrétienne*-ben egy levelet írt,⁵ melyben kifejti az apologetika helyes módszerét és a keresztény filozófia problémáját. E művében különös nyomatékkal emeli ki Blondel, hogy az apologetikának nem szabad merőben a külső bizonyítékokból kiindulnia, hanem figyelembe kell vennie az ember legmélyebb vágyait is; a filozófiának pedig az a legnemesebb feladata, hogy rámutasson az ember önmagában való elégtelenségére és így rádöbbsen az Abszolútum problémájára.

Ez a kis mű éppen az ellenkező hatást váltotta ki, mint a L'Action. A racionalisták és az immanentisták a legnagyobb örömmel fogadták,⁶ a katolikusok közül főleg a skolasztikusok részéről, a legsúlyosabb támadások érték. Azzal vádolták meg Blondelt, hogy a racionalisták és immanentisták táborához csatlakozott.⁷ Az Annales írói természetesen Blondel védelmére keltek. Közben pedig mindjobban bonyolódtak a kérdések a modernizmus körvonalai éppen az Annales hasábjain bontakoztak ki. És így amikor később a modernizmus elítélése bekövetkezett, Blondelt is egyszerűen elkönyvelték modernistának és immanentistának.⁸

Az Annales köréből Blondel gondolatvilágának alakítására legjelentősebb befolyást L. Laberthonnière gyakorolta. Az igazságot csak egész valónkkal tudjuk megragadni — vallotta —, merőben értelmi úton nem. Kereszténynek és intellektualistának lenni egyszerre nem lehet.⁹ Blondel tanítása ezen a téren rokonhangú, csak sokkal mérsékeltabb, nem állít fel merev téziseket mint Laberthonnière, mivel

¹ A. I. 299. l.

² A. I. 299. l.

³ M. Blondel: Le problème... 15. l.

⁴ U. a.: I. m. 13. l.

⁵ Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologetique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux. 1896.

⁶ M. Blondel: Le Problème... 43. l.

⁷ M. Blondel: Le Problème. 45. l.

⁸ J. de Tonquédec: Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. Blondel. 1933.

⁹ L. Laberthonnière: Essais de Phil. Religieuse. 1903. 186. l.

minden «izmusnak», merevségnek elvből ellensége. De egy másik tanításában közelebből követi őt Blondel, nevezetesen a kereszténység és görögség viszonyának a kérdésében. Laberthonnière szerint a keresztény és görög monotheizmus között éles különbség van. A görög monotheizmusban Isten a legfőbb *eszme*, merőben csak *cél*-ok, nem valódi létrehozó ok, mint a keresztény monotheizmusban. Ezért a keresztény realizmus és a görög idealizmus éles ellentétek. Minden egyeztetési kísérlet mesterkéltnél, mivel ellentétes elemeket teljesen összeolvasztani nem lehet.¹ Blondel legalább részben szintén vallja ezeket a tanításokat, különösen Aristoteles kritikájában, a görög és a keresztény szellemű, a zárt és a nyitott gondolkodás szembeállításában, de a túlzásokban (pl. a középkori skolasztika merev elítélésében) nem követi Laberthonnière-t.

Blondel az Annales körének többi íróival is élénk kapcsolatban állott, így főleg F. Brunetière-rel, H. Brémond-nal. A rokon szellemű modern apologéták közül pedig Dechamps-pal. Az ő módszere, a méthode de la Providence volt sokban mintaképe Blondel filozófiai módszerének. Blondel is, Dechamps módjára a ténylegesen adott ember legmélyebb vágyaiból indul ki és ezeknek az elemzésével próbál fellendülni a transzcendens felé azáltal, hogy rámutat arra az ürességre, mely az ember törekvéseiben van és mely ürességet csak az Isten tudja kitölteni.²

Az Annales-ben megjelent cikk óta Blondel élete egyszerre az érdeklődés és viták középpontjába került. Blondel azonban látva e vitáknak hevesységét, rövidesen *visszavonult*. Elősegítette visszavonulását, hogy éppen ebben az időben nagy erővel kapcsolódott be a Lalande-féle filozófiai szótár írásába. Főleg e munkájának köszönheti Blondel azt, hogy a nyelvészet birodalmában teljesen otthonos lett és még jobban növekedett az érzéke a pozitív jellegű metafizika iránt. Közben csak kisebb műveket adott ki.³ A látszólagos csend, *hallgatás* éveinek azonban sokkal nagyobb munkája volt. Blondel ugyanis mindazokat a problémákat, melyet első művében megpendített, a maguk egészében és összefüggésében vette vizsgálat alá,⁴ azt akarta ugyanis, hogy a cselekvés elméletének és gyakorlatának teljes megalapozást adjon a gondolat elméletében és egy konkrét ontológiában.⁵ Közben gondos önvizsgálattal arra is rájött, hogy mik is voltak tanítása félreértésének az okai. Úgy látja, hogy ezeket az okokat a következő mozzanatokban lehet keresni: ő a Lettre-ben az apologétika módszeréről beszélt és nem akart apologétikát írni, mások pedig művét rendszeres apologétikának fogták

¹ L. Laberthonnière: Le Réalisme Chrétien et l'Idéalisme grec. 1904.

² M. Blondel: Le Problème. 59—123. II.

³ M. Blondel: Histoire et dogme. 1903; Le Procès de l'intelligence. 1922.; Qu'est ce que la mystique? É. n.; L. Ollé—Laprune. É. n.; Patrie et Humanité. 1928.

⁴ A. I. 298. I.

⁵ A. I. 300. I.

fel; a problémát metafizikai oldalról fejtette ki és nem a hitvédelmi tankönyvek módjára, gyakorlatilag; sajátos, félreérthető hasonlatokat használt és a skolasztikától eltérő terminológiát. Ezért vádolták meg azzal, hogy az apologétikát és a filozófiát összekeveri, ezért nevezték el újítnak, a régi igazság lerombolójának.¹ Azt is elismeri Blondel, hogy ebben a művében még sok szenvedéllyel dolgozott.²

De most, közel negyven év múlva, amikor megszűnt már a viták hevessege, újra nyíltan szemébe nézhet az első műveiben felvetett kérdéseknek és így annak is, hogy vajjon van-e értelme *keresztény filozófiáról* beszélni és vajjon mi ennek az értelme? Erre a szembenézésre E. Bréhier-nek a *Revue de la Métaphysique et de Morale*-ban megjelent cikke is késztette, és azoknak az állásfoglalása, akik szerint zavaros, helytelen módon fogják fel a keresztény filozófia értelmét. Blondel ezeknek a félreértéseknek a tisztázására és mintegy életműve praeludiumaként a *Cahiers de la nouvelle Journée* 20. számában fejtette ki részben a *Lettre* gondolatai alapján, de lényegében új beállításban a keresztény filozófia kérdését.³

A filozófiának, így a filozófusnak is a feladata nem valami mesterkelt értelmi vár, teória építése, hanem sokkal inkább az egész valósággal való érintkezés, az egész valóság értelmének elemzése. Erre kell törekednie a filozófusnak, azaz valódi bölcseségre és semmiképpen sem szabad az életet egyoldalú intellektualizmussal, vagy pozitivizmussal magyarázni. De ha ez a filozófia célja, akkor vajjon *mi a keresztény filozófia*? Bréhier tagadja azt, hogy van ilyen: keresztény filozófia épügy nem létezik, mint keresztény matematika vagy fizika.⁴ Mások meg a keresztény filozófiát úgy értelmezik, hogy a filozófia *magában véve* se nem-keresztény, se keresztény, jöllehet *in concreto* lehet keresztény filozófiáról beszélni, egyrészt azért, mivel a kereszténység új tartalmakkal gyarapította és gazdagította a filozófiai gondolkodást, másrészt pedig tekintetbe véve az ember tényleges helyzetét.⁵ Blondel nem ezen a felfogáson van. A keresztény filozófia lényege szerint az, hogy rámutat az ember befejezetlenségére, önmagában való elégtelenségére, értelmi, akarati vágyainak és törekvéseinek magukban való ürességére és arra, hogy mindez végső kitöltődést, megalapozást csak valahonnan mástól, egy transzcendens Valóságtól tud nyerni. Tehát a filozófia nem tárgya miatt nevezhető kereszténynek, hanem pozitív, mindenben az értéket kereső módszere és saját befejezetlenségének a tudata miatt. Éppen ezért az igazi keresztény filozófia sohasem lehet zárt rendszer. És ugyancsak ezért a filozófus feladata az ágostoni állandó

¹ M. Blondel: *Le Problème*. 46. l.

² U. a.: I. m. 19. l.

³ U. a.: I. m. 7. l.

⁴ E. Bréhier: I. m. 162. l.

⁵ J. Maritain: *Distinguer pour unir*² 1935. 568. l.

keresés a találásban és a találás keresésben.¹ Ezzel a szándékkal alkotja meg Blondel az «elégtelenség» filozófiáját, mivel a keresztény filozófia — az «elégtelenség» filozófiája.

Blondel az előbbieken jelzett szellemi gyökerekből táplálkozva és ezzel a célkitűzéssel gondolta végig a L'Action-nak már régen, 40 éve felvetett alapgondolatát. Hú maradt az első inspirációhoz, de mégis sokkal szélesebben és mélyebben fogta meg a kérdés lényegét.

II. Az ember benne él a valóságban, az anyagi és a szellemi világ ezerszínű gazdagságában. Éppen ezért, ha a világ értelméről, az ember rendeltetéséről tájékozódni akarunk, akkor mi sem lehet nagyobb baj, mintha egyoldalú rendszerekhez menekülnénk. Ezért az igaz filozófia sem lesz merev rendszer (P. I. 115. l.), nem is csak a valóság egy ágát látja meg, hanem az egész valóságra néz. Ennek megfelelően az integrális filozófia több problémát vesz vizsgálat alá: elsősorban a *gondolat, lét és a cselekvés problémáját*. Ebben a háromban, a három összeszővődésében meg lehet ragadni az egész valóság értelmét. A valóságnak ezek az elemei ugyan ezer szállal átjárják egymást (A. I. 27. l.), azonban mégis meg lehet őket egymástól különböztetni, a valóságnak mindegyik más és más oldalát mutatja. Ezért egészen jogosult a vizsgálatot részletekben végezni el és külön-külön venni szemügyre a gondolat, a lét és a cselekvés problémáját, végül pedig megvizsgálni azt, hogy történetileg milyen formában teljesedett ki legjobban a szellem élete.

A valósággal való termékeny érintkezésbelépés azonban csak helyes *módszerrel* történhetik. Ez a módszer — főleg a gondolat vizsgálatánál — az *implikáció* módszere. Azt kell kutatnunk, hogy milyen egyetemes és sajátosan egyedi vonást zárnak magukban, milyen jelentéssel rendelkeznek az egyes tények, adottságok. Ennek az érdekében minden apriori spekuláció mellőzésével maguknak a tényeknek nézünk a szemébe és megkérdezzük a nyelvészeti, logikai és az egyes szaktudományok tanuságtételét a valóság jelentésére vonatkozólag. (P. I. XXX. l.) Mesterséges problémák állításától azonban mindig óvakodnunk kell, hisz nem nekünk kell a problémákat kitalálnunk, hanem a valóságot magát kell kihallgatnunk. A lét vizsgálatánál is lényegében ezt a módszert követjük. Itt sem szabad egyoldalú teóriák után menni, de nem is szabad magunkat holmi zavaros intuícióra bízni. Ehelyett arra törekedjünk, hogy a kizárás módszerével határoljuk el a lehetőséget a lehetetlenségtől, a gondolhatóságot a gondolhatatlanságtól és szellemi önmegtagadással hallgattassuk el énünk szubjektív rezdüléseit, önkényességét, hogy a lét maga nyilváníthassa ki magát. (E. 30. l.) A cselekvésnek, ennek a leginkább összetett valóságnak a vizsgálatánál pedig különösen

¹ Ezt a koncepciót élesen, de szerintünk helytelenül kritizálja J. Maritain: De la phil. chrétienne. 1933. 24—25. ll.

figyelembe kell venni azt, hogy a cselekvés egységes, éppen ezért nem lehet feldarabolva megragadni értelmét. Ezért a teljesség módszerét alkalmazva a cselekvés dinamikus fejlődését kell végigkísérni.

E módszer alkalmazása közben gondosan kell mindig vigyázni arra, hogy ne daraboljuk szét a valóságot, hanem mindent szintézisben nézzünk. Éppen ezért óvakodik Blondel — mint a valóság megmerevítésétől a nominalis definícióktól és a merőben negatív jellegű kritikától. Blondel kritikája is építő jellegű, a gondolat, a lét ismeretét viszi tovább. (A. I. 51. l.) Így az újabb és újabb kritikai állomásokon keresztül mindig közelebb és közelebb jutunk az igazsághoz. (P. II. 343. l.)

A valóság megértéséhez nem helyes a tudatvilágból kiindulni, mert az elsődleges adottság a dologi világ. A tudatra való rátalálás reflexió eredménye. Ezért az emberi figyelem önkéntelen irányzódása nem a tudatra irányul, hanem arra az első adottságra, melyet világnak nevezünk, arra a *mindenségre*, mely körülvesz bennünket, melyből kiszabadulni nem tudunk. Azonban a mindenség nem merőben értelmetlen halmaz, hanem ennél sokkal több. Alapvetően jellemzi az egyszerűség, unicitas. Világmindenség csak egy lehet. Az unicitas mellett a világot azonban jellemzi bizonyos sokszerűség is, állandó változás, oszlódás, alakulás. A világ nem véglegesen valószínűtlen lét, hanem levés, fejlődés, «devenir». Így már a világban is feltűnik a gondolatra később is alapvetően jellemző sajátos kettősség. A világban van egyrészt egyetemes fogalmakban kifejezhető jelleg, bizonyos zártság és kiméretezettség, de ugyanakkor más oldalról a világra jellemző a sokszerűség, az egyedi, az általános fogalmakkal meg nem fogható elemek állandó, szinte kaotikusnak tűnő lendülete. A világban levő gondolatnak, mint minden gondolatnak is van tehát egy noétikus és egy pneumatikus eleme, aspectusa. Ennek a két elemnek: a dinamikus, nyílt, pneumatikus jellegnek és a noetikus, lezártásra való törekvésnek kölcsönös hatásából alakul ki az az állandó levés, fejlődés, mely a világot jellemzi. És mivel a világ lényege szerint nem lezárt, hanem állandóan fejlődésben van, azért nem lehet (és ebben élesen különbözik Blondel a modern panteizáló, vagy ateista irányzatoktól) a világot a lét végső alapjának, magyarázatának tartani.¹

A kozmikus gondolatban levő tendenciák egy magasabb gondolati forma felé vezetnek, a *szerves* és *szervező* gondolathoz. A szervezetnek — mely maga is szervez — a tapasztalat alapján megállapított jellemzéke az, hogy jóllehet, mint a mindenség függvénye létezik, mégis sajátos kezdeményező erővel rendelkezik. Mint befogadó tényező a világnak a hatásait közvetlenül befogadja, de mint új alakulatok szervezője, ezeket a hatásokat új egységek felé lendíti, tovább-bontja és sajátosan formálja; de már nem amorf módon, mint ahogy azt a kozmikus gon-

¹ La pensée cosmique et son double aspect. P. I. 3—23. II.

dolatnál láttuk, hanem bizonyos rendszer, határozott alkatok szerint. Még egy jellemzője van a szervezetnek: képes arra, hogy magához hasonlítson minden kívülről jövő hatást. Így nagyobb egységekre mutatva, létrehozva a fajokat, valamilyen formában már túlmutat a merő levésen, változáson. A fajoknak az egyedektől független, halhatatlanságra emlékeztető életük van. Azonban az organizáló gondolat hatása csak bizonyos körülmények között érvényesül, a külső körülményektől függ minden organikus élet, és ha a körülmények változnak, új formák, alkatok, fajok keletkeznek. Az organizmus még elsősorban hatásközpont, nem annyira hatóközpont és független alakító erő.¹

A gondolatnak még magasabb formája lép elénk az állatok világában feltűnő *pszichikai* gondolatban. De a pszichikai gondolat még nem képes reflexióra, az állatnak nincsen tudata, ezért az állat még nem tud teljesen feléje emelkedni a térbeli adottságoknak, életterének, a pszichikai gondolat még nem «maga ura» gondolat.²

Ha figyelemmel tovább elemezzük a bennünket körülvevő adottságokat, akkor azt fogjuk tapasztalni, hogy a kozmikus, organikus, pszichikai gondolaton túl, ezekre épülve és ezeket feltételezve, egy újabb gondolat bontakozik ki. Ez a *gondolkodó gondolat*, mely nem más, mint az önmaga tudatára jutott és sajátmagát tárgygyá tevő gondolat. Ez a gondolati forma valami újat jelent az eddigiekkel szemben. És ha igaz is az, hogy a kozmikus, organikus, pszichikai gondolat szükséges volt ahhoz, hogy ez a gondolati forma felléphessen, ez még nem jelenti azt, hogy a gondolkodó gondolat egyszerűen a kozmikus, organikus, pszichikai gondolatból származik. Nem. A gondolkodó gondolat ugyan bele van gyökerezve ezekbe, de egyúttal transzcendens is velük szemben, olyan vonásokat mutat, melyeket az előzményekből levezetni nem lehet. Hogy azonban itt is helyesen tudjunk tájékozódni, a tényeket kell kikérdeznünk. A tapasztalás, kísérletek azt mutatják, hogy az emberi és állati fejlődés más és más jellegű. A gyermekben egészen korán feltűnik már a kíváncsiság, míg az állat cselekvését teljesen a hasznosság irányítja, az érzékek vágya. A kíváncsiság, mely a gyermekben egészen korán fellép és melynek nincsen közvetlen kapcsolata semmiféle érzéki kielégítéssel, első jele a bontakozó gondolati, szellemi életnek és jele annak, hogy a kétféle gondolat, ember és állat között, milyen mélyreható különbség van.

Az emberi értelmet vágy, szinte mondhatnók *szenvedély hajtja a megismerés felé*. Az értelem semmiképpen sem üres, passzív lap, melybe benyomódnak a gondolatok, fogalmak, hanem sokkal inkább aktív, végtelenség felé való vágy; ebben az értelemben helyes Aristoteles megállapítása: *intellectus fit omnia*. Ez a vágy nem az érzéki adott-

¹ La pensée organique et organisatrice. P. I. 25—44. II.

² La pensée psychique. P. I. 45—59. II.

ságok okozata, sőt ellenkezőleg, az értelem vágya túlterjed az érzékileg tapasztalható világon: minden emberi ismeretben (percepcióban) újabb valóságok megsejtése (praeperceptiója) rejtőzik. Innen van a gondolat örök nyugtalansága. A gondolatot ezek a titkos erők ismeretlen célok felé viszik, minden tapasztalati adottságon túlra.

Ebben a nyugtalanságban az értelem világát valami sajátos és állandó *kettősség* jellemzi (mint a világmindenséget, az organikus stb. világot általában): harc egyrészt egy zárt értelmi rendszer kialakításáért és ugyanakkor örök szabadulni akarás minden zárt rendszerből, vágyakozás a végnélküli gazdagodás felé; örök bezárkózás és örök kinyílás. Ebből a sajátos konfliktusból születik meg az intencionális jel, mely kiemel és elválaszt valamit a benyomások értelmetlen kaoszából és ugyanakkor tapasztalaton túli jelentéssel ruház fel fogható, érzékelhető adottságokat. E jelnek a fellépte a gondolkodás kezdete, a jel jelképe és kifejezője az emberi szellem magasabbrendűségének. A jelnek ez a nagy jelentősége, hatalma megtéveszthet és arra vezethet, hogy a jelet és a valóságot azonosítsuk. Ezért tulajdonít az ember a jelnek sokszor természetfeletti hatalmat (mágia).¹

De a jelretalálás csak kezdete a gondolat fejlődésének, nem elégíti ki az értelem igényeit. Hogyan jut tehát mind magasabb és magasabb síkra a gondolat, *hogyan halad a kifejlődés útján* afelé, hogy a benne levő vágyak és igények valóban kielégüljenek? Az egyesülés felé vivő úton első állomás a dolgok, a külső valóság világa. Ezzel szembekerülve az értelemben meg van az a törekvés, hogy mindent objektiváljon, tárggyá, ismerettárggyá tegyen. Az ismerésben magában így sajátosan összefonódnak a szubjektív és objektív elemek. Az érthetőséget és az értelmet nem lehet egymástól elválasztani. Mivel pedig a dolgok világa felé való fordulás egyúttal az alanynak is magatartása, az objektiválás csak az alanyon keresztül történhetik, a dolgok tárgyasítása mindig felkelti az alany állítását is, elvezeti az értelmet arra, hogy a dolgokból ismerési tárgyakat alakító alanyt magát is ismerési tárggyá tegye, objektiválja. A gondolat így eljut oda, hogy saját magára reflektál, saját magát gondolja.

A gondolat a saját belső világát csodálatosan gazdagnak találja, belátja azt, hogy nem merőben dologivá tett fogalom az éniség, nem is merőben transzcendentális eszme (Kant), hanem tapasztalati valóság. Azonban az «én» tudata nem lehet végső célja a gondolat fejlődésének. Kutatva a gondolat rátalál arra, hogy minden gondolat mélyén valami *végső elv* rejtőzik és hat mint titkos erő. A végső elvnek három jellemző vonása van: transzcendensnek, objektíve reálisnak és ugyanakkor teljesen ideálisnak tűnik fel. Ez a minden ismeretben az ismeret végső megalapozását adó abszolút elem nem más, mint az *Abszolútum, Isten*

¹ La pensée pensante. P. I. 63—117. II.

ideája. (V. ö. Kant.) Azonban Blondel Kanttal szemben kiemeli azt, hogy ez a fogalom csak fogalma Istennek, nem maga az Isten, aki transzcendens valóság. Semmiképen sem szabad tehát ezt a fogalmat (mint az álmisztikusok tették) objektiválni és magával Istennel azonosítani, mintha tartalmazná Istent. Ez az eszme, istenfogalom éppen transzcendens jelentésénél fogva tovább utal, az értelmet nem engedi megnyugodni és elindítja azon az úton, melyet az istenmegismerés útjának szoktak nevezni.

Az Isten felé vezető úton az ész abból a legalább burkolt felismerésből indul ki, hogy a dolgok és gondolat csak valami ok révén vannak, valami tőlük független valóságból sarjadnak, Abszolútumtól függenek. Azonban ennyivel a gondolat még nem tud megnyugodni, az Abszolútum szükségességének a feltevésével nem tud megállani, mert az emberi gondolat számára *nincsen megállási lehetőség*, nincsen ἀναγκη στήναι ahogy a görögök ciklikus, zárt szemlélete feltételezte. Ellenkezőleg, rádőbbenve arra, hogy minden gondolat valamely Abszolútumot tételez fel, kötelezve érezzük magunkat a továbbkutatásra. Azonban ez a továbbhaladás csak diszkurzív módon történhetik; sohase higgyük azt, hogy eljuthatunk Isten létének intuitív meglátásáig, ahogy az ontológiai istenérv hirdetői gondolják. Az emberi gondolat állandó kettőzöttségben fokról-fokra halad Isten felé, aki transzcendens valóság és éppen ezért összemérhetetlen a mi gondolatainkkal, róla való fogalmunkkal.

A transzcendensnek, abszolútnak megismert Isten a tudományos bizonyítékok szerint végső egységesítő tényező, melyre szükség van az értelem megnyugtatóására, a gondolat megalapozására. De itt új konfliktus kél fel: *a filozófusok Istene és a tradíció s vallásos élet Istene között.* De így talán az úgynevezett istenbizonyítékoknak sem lenne semmi megnyugtató értéke? Nem erről van itt szó — és ezen a ponton értették félre Blondelt. Csak egyszerűen arról van itt szó, amit Newman is kifejez: az istenbizonyítékoknak a maguk összességében értelmi bizonyosságot adó erejük van, sokat megmondanak Istenről. Azonban ez a «sok» a valóságban kevés, inkább csak utalás Istenre és felhívás Isten további keresésére. Az istenbizonyítékok nem állítanak meg minket, de nem is állíthatnak meg, mivel nem hozzák létre Istent, nem is adnak exakt ideát róla. Azaz a bizonyítékok nem juttatnak bennünket révbe, hanem a háborgó tengerre vetnek ki, a tovább keresés végtelen oceánjára, ahol megállanunk nem lehet.¹

Közben pedig felkel bennünk a kétely: vajjon a vallásos élmény és a tudás Istene valóban azonos-e? Az egész valóságra jellemző *kettősség vajjon nincs-e meg Istenben is?* Ez a kettősség a diszkurzív és intuitív, analitikus és szintetikus, fogalmi és tárgyi, absztrakt és konkrét gondolat ellentétében tűnik ki. Azonban bármennyire is megkülönböztethető

¹ Déploiement normal de la spontanéité intellectuelle. P. I. 121—210. II.

a gondolatban ez a két tendencia, a kettő szét nem választható. Minden gondolatban elválaszthatatlan egységben feszül a kétféle törekvés, a noézis és a pneuma.

A gondolat kettőssége előtt az értelem *választás elé van állítva*. Választanunk kell aközött, hogy egyik vagy másik irányban merevítjük-e meg a gondolatot, vagy pedig mind a két tendenciát figyelembe véve tovább lendülünk. És konkrétan az Abszolútummal szemben állva választanunk kell aközött, hogy vagy a filozófusok Istenéhez, vagy a vallásos élmény Istenéhez szegődünk, vagy pedig a kettő egysége után vágyódunk és kutatunk tovább. Ez elé a kemény alternatíva elé állítva kel fel bennünk a *szabadság*: hisz a további út a mi szabad elhatározásunktól függ. Így ebből az alternatívából a gondolat magáért felelős, s szabad, magát irányítani képes valóságként kerül ki. A jó vagy a rossz úton haladhat tovább.¹

Ha az ember így a választás elé állítva leszámol azzal, hogy megmerevedni nem akar, kénytelen a másik úton menni, a gondolat kettősségének számbavételével. Azonban az értelem nem nyugodhatik meg abban, hogy a gondolat kettőssége soha meg nem szüntethető, mivel a gondolat kettősségének látása egybe van kötve annak a legyőzhetetlen *érzésével*, hogy ha ez a kettősség megszüntethetetlen is a mi számunkra és mi általunk, lehetetlen, hogy magában is megszüntethetetlen legyen. Öntudatos nevelőmunka, a gondolat állandó fejlesztése közben rájövünk arra, hogy a gondolat nem tud megnyugvást találni sem az érzéki, sem a tudományos vagy művészi világban, még a filozófiában sem, hanem örök elégedetlenség, kielégítetlenség, befejezetlenségének a tudata gyötri. Ennek a kínzó ténynek a színe előtt újra felkél az emberben a kétség és kérdés: remélhető-e egyáltalán a befejezettség? A gondolat tényleges befejezetlensége nem befejezhetetlenség-e? Úgy látszik, hiába minden, az első érzés csalt, hiszen a gondolat már csak azért sem érheti el tökéletességét, mivel a halálban végzetes törést szenved. És így úgy tűnik fel, az ellenkező vágyak ellenére is, hogy a gondolat tényleges befejezetlensége *befejezhetetlenség*.²

De a gondolat, értelmünk mégsem nyugszik meg. Új kérdést vet fel. Ha bennünk ilyen is a gondolat, vajjon *magában is ilyen befejezhetetlen*? Nem kell-e inkább azt mondani — és itt támpontot nyújt a kinyilatkoztatás — hogy mégis *lehetséges* egy tökéletes gondolat, elgondolható egy teljesen befejezett, isteni gondolat, melytől függ a mi gondolatunk? Pantheista módon nem gondolható el tiszta gondolat. De a tiszta gondolat, a teljesen befejezett gondolat lehetséges, mint az Isten örök gondolata, az Igének az Atyából való eredésében. Ez a fiúi módon eredő Örök gondolat nem merev és rideg egyoldalúság, hanem étellel teljes

¹ Dualité de la Pensée. P. II. 15—109. II.

² L'éducation de la pensée. P. II. 113—223. II.

befejezettség, a gondolat lehető kettősségének szintézisben való feloldása. A gondolat gondolata, a teljesen befejezett gondolat így és itt, ahol a lét és a gondolat teljes harmóniája megvalósul, a változás megszűnt, *elgondolható*.

Ez a belátás, hogy a *tökéletes gondolat elgondolható*, újra felserkenti az emberi gondolat lendületét. Tovább, tovább! De egyúttal új örvények elé állítja az embert. Felvetődik előtte az a kérdés, vajon tényleg *kötelességünk-e* az isteni gondolat felé tájékozódni? Igen, kötelességünk ez, mivel az emberi értelem a megsejtett isteni gondolat színe előtt érzi, hogy teljesen át meg át van járva a tökéletesség, az istenihez hasonló kibontakozás vágyától. Nem tudunk ellenemondani a végtelen hívásának, nem vagyunk képesek arra, hogy elmeneküljünk a megsejtett kiteljesedési lehetőség elől, egy olyan lehetőség elől, mely ha nem is érhető el a mi saját erőnkéből, mégis mint egy ingyenes isteni ajándék gyümölcse elgondolható. A természeti gondolat elégtelensége, üressége ugyanis nem merőben negatív, hanem privatív jellegű. Olyan tökéletességtől való megfosztottságot jelent, mely anélkül, hogy kijárna a természetnek és mely jóllehet elérhetetlen a természet erői számára, mégis igényelhető, abban a feltételben, ha ez az adomány *tényleg* fel van ajánlva és rendelkezésére van bocsátva a tökéletes befejezésre, kiteljesedésre meghívott gondolatnak. Azt vélni, hogy az ember kizárhatja egy ilyen ajándéknak a lehetőségét, logikátlanság. És ha viszont igaz, hogy van ilyen ajándék, akkor lehetetlen az embernek éppen normális fejlődése érdekében elzárkózni ettől az ajándéktól, mivel ez számára az öngyilkossággal lenne egyenlő.¹

De természeti ismeretünk fényénél nem tudhatjuk azt, hogy ez az adomány valóban fel van-e ajánlva számunkra és valósul-e? Efelől bizonytalanságban vagyunk. Ebben a bizonytalanságban azonban mint hipotézist felvehetjük azt, hogy az Istennel való kapcsolódás és a benne való gondolati teljesség lehetséges. De ez nem gondolható el semmikeppen sem pantheista módon (hisz a kettő: Isten és az ember más), hanem csak úgy, hogy az isteni élet, mely lényege szerint közölhetetlen, közölhető a szellemi nagylelkűség rendjében, a szeretet Istene részéről adott *kegyelem* által. De annak a feltevése, hogy ilyen együttműködés, Istennek lelkünkben való «születése» valóban összhangzó és összeegyeztethető az embervolttal, új nehézségek elé állít.

A filozófiának éppen ezen a ponton vigyáznia kell. Nem szabad határait túllépnie és illetéktelen módon összekevernie a kinyilatkoztatásból kapott adatokat a végiggondolt, racionális gondolatmenetekkel. Éppen ezért a filozófia a szellemi újjászületésnek csak a *lehetőségét*, összeegyeztethetőségét tudja megállapítani, mint ahogy megállá-

¹ Déficience naturelle et exigence rationnelle de notre pensée. P. II. 225—306. II.

pította a gondolat tökéletességének a lehetőségét. A filozófiának csak azt a kérdést lehet és kell eldöntenie, hogy lehetséges-e a gondolatnak olyan magatartása, mely kifejezett isteni kinyilatkoztatás nélkül elő tudja készíteni (mint negatív feltétel) a gondolat Istenben való kiteljesedését? Mik a gondolat teljességének feltételei?

A legfontosabb az első feltétel: meg kell tisztulni az illúzióktól, fel kell szabadulnunk a végzetes veszélyeket magában rejtő szubjektivizmustól; így megtisztulva a gondolat rá fog lépni a megvilágosodás útjára. A lélek felszabadulva önmagától, saját kötöttségeitől, *vallásos magatartású* lesz. Jellemezni fogja valami mélységes tisztelő félelem, ugyanakkor minden igazság iránt való teljes felnyitottság, szelidség, igazi tudás és eligazodó készség, ebből pedig szellemi erő és értelmesség származik, minden dolognak helyesen és egységben való látása. Így az emberi szellem eljut a bölcseségre és ebben az ember teljes felnyílása következik be a természetfeletti ajándék befogadására, azáltal, hogy átlátja saját elégtelenségét, lezárhatatlanságát, azt, hogy *elégtelenségéből csak egy külső erő révén tud kiszabadulni*.¹

Ez a külső, felső erő azonban nem merő gondolat, hanem az *Élő Isten*, aki létezése erejében képes az emberi gondolatot magasabb tökéletességre emelni. Másrészt pedig az igazi bölcsesség sem merőben az értelem magatartása, hanem az egész emberé és végül is cselekvésben váltódik ki. Ezért a gondolat vizsgálata tovább utal. Új kérdéseknek a kiindulópontja lesz. Kérdeznünk kell: mi is hát az, ami minden gondolatnak az alapja, ami egyáltalán lehetővé teszi a gondolatot? *Mi a lét, a létezés?*²

Eltörölhetetlen bizonyosság él bennünk arról, hogy van valami létező, ugyanakkor azonban mégis mint valami titok mered elénk *a lét problémája*. A létet nem lehet letagadni, de ugyanakkor teljesen a végére járni sem tudunk problémájának. Azonban a lét letagadhatatlan bizonyossága és ugyanakkor titokzatos voltának tapasztalatából adódó feszültség nem enged nyugodni, újabb és újabb kutatások felé hajt.³

Mindenekelőtt felvetődik a kérdés: *mit jelent lenni?* Erre a kérdésre a szó grammatikai elemzésével nem tudunk kielégítő választ kapni. Az is nyilvánvaló, hogy nem meríti ki a lét jelentését valamely homályos intuíció sem. De mivel a körülöttünk levő létezők világa végtelen gazdagságot és sokszínűséget mutat, az is egészen helytelen lenne, hogyha deduktív módszerekkel akarnánk ontológiát felépíteni. Ahelyett tehát, hogy merő fogalmi elemzésekkel próbálnók megoldani a lét problémáját, ahelyett, hogy már eleve azt kérdeznők, mi a lét, sokkal termékenyebb lesz azt kérdezni előbb, mi az, ami van? *melyek azok a valóságok, melyeknek a létező nevet adhatjuk?*

¹ L'intégrité de la pensée. P. II. 307—349. II.

² Conclusion et Prospection. P. II. 375—411. II.

³ Double aspect du problème à poser. E. 7—32. II.

Az *anyag* létező-e? Igen, az anyag is létező, de léte még egészen alacsonyfokú, nem bírja magában értelmét, távol van attól az eszmétől, melyet a létezőről magunkban hordunk. Az élő *organizmusban* már valamivel több az egység, magában állás, azonban a benne nyilvánuló változás miatt ez sem áll meg magában. Létezése ugyan magasabb fokú mint az anyagé, de még mindig a tökéletességnek alacsony fokán van. A *személyek* léte, valóságrendje még magasabb. Még több bennük az egység, kezdeményező erő, az örökkévalóság felé törés. De a személyek is úton, fejlődésben vannak, távoli célok felé törnek. Még az ő létük is inkább csak a létezés igénylése. És ha a személyek külön-külön nem tudnak a változás keretéből szabadulni, közösségben sem tudják ezt tenni. A személyek közössége is lényege szerint esetleges, hiányos, akárcsak az egész világmindenség is. A tapasztalati tényeknek mond ellent Comte-tal az emberiségről mint Nagy Létezőről beszélni, éppilyen szójáték az összes valók együttességét egyszerűen Mindennek kinevezni, olyan Mindennek, mely minden létezés alapja.¹

Bármerre is tekintünk, mindenhol az esetlegesség, a befejezetlenség szele üt meg bennünket. Nem tudtuk megtagadni a létről való bizonyosságunkat, azt a tudatot, hogy mégis van valami létező, ami nem esetleges, de ugyanakkor azt is kellett látnunk, hogy ilyen létező nincs a bennünket körülvevő valóságban. Ez a kielégítetlenség tovább űz. Keresnünk kell azt, *háttha az esetleges létén túl mégis van valódi lét, mely egyedüli alapja az esetleges létezésnek is.*

De *gondolható-e* egyáltalán valamely abszolút létező, *Isten*? Kétségtelen, hogy a tiszta lét fogalma él a tudatban. Minden gondolat már magában tartalmazza valamely Abszolútumnak a tételezését. A Lét azonban nem merőben alanyi fikció, sem ideális szabályozó elv, sem valami határozatlan fejlődés, vagy az egy és minden keveréke. Ezek az állítások nem felelnek meg a létről való önkéntelen bizonyosságnak és nem tudják megokolni az esetleges valóságot. A Lét csak úgy tud lenni mindennek a magyarázó alapja, oka, úgy tudja kielégíteni a létről való önkéntelen bizonyosságunkat, ha valóban transzcendens, független, Abszolútum, ha magától és maga által való, ha így egyetlen ugyan, de nem egyedüli, hanem belső gazdagságában termékeny Háromság, saját magát magával szembeállító s megismerő és a szeretetben átkaroló élő valóság, az ismeretnek és a létnek a teljes egysége. És mivel Isten az ismeretnek és a létnek szeretetben való egysége, a filozófus és a misztikus Istene egy.

De ha a Létező, az egy, a teljes értelmű Létező ilyen, hogyan lehet az, hogy *más létezők is vannak* ezen a maga tökéletes belső termékenységében élő, végtelenül gazdag Létezőn kívül? Hisz Istennek semmire sincsen szüksége. Isten semmiképen sincsen elkötelezve a teremtésre, ez az ő teljesen szabad és ingyenes műve.

¹ Que signifie être. E. 40—70. II. Quels sont les êtres? E. 71—130. II.

Mindebből kitűnik, hogy az a végső elv, Létező, mely megalapozza a világ létét, nem egyszerűen csak a fogalmak geometriai helye, végső rendező elve, nem is immanens világlélek, sőt még nem is egyszerűen első ok, hanem ezen túl a *teremtetlen szeretet és a teremtő nagylelkűség*, aki a teremtményektől azt akarja, hogy ezek az ő teremtő szeretetéből sarjadva feléje lendüljenek. Éppen azért minden teremtett dolgot belső törvényszerűség szerint arra rendel, hogy feléje, a hozzá való hasonulás felé törjön.¹

Minden létező, mely változásban van, magába zár egy ilyen szabályozott, belső dinamizmust, melynek a révén a *valóság* minden rétege egységes és *harmonikus összefüggésben halad célja felé*. Így az anyag és az organikus élet a magasabb szellemi, személyi élet kibontakozásának a feltétele. De a személy sem a maga célja, hanem belső irányítotttsága szerint tovább tör Isten felé. A személyeknek szellemi voltuk miatt kiváltságuk az, hogy bennük az egész világ lendül Istenhez és az, hogy mint szabad szellemi valók képesek saját maguk sorsáról, halhatatlanságuk végső formájáról dönten.

A szellemi valók ellenállhatatlan vágygal vágyódnak végső céljuk, kiteljesedésük, Isten felé. De mégsem tudnak e váagnak eleget tenni saját erejükből. (Prometheus szimbolum!) Ezeket a *vágyakat* teljesen csak Isten tudja kielégíteni, ő tudja megadni az esetlegesen létezőnek végső magvasságát, kitölteni a teremtett létező metafizikai ürességét.²

A filozófia ennyinek a megállapítására képes. Rámutatott az egész mindenség egységére, a mindenség minden tagjában megnyilatkozó vágyra, utalt arra is, hogy *elgondolható* a vágyaknak az Istennel való egyesülésben való kitöltődése, célratalálása. De hátra van még *megsejtetni* azokat a feltételeket, melyek szükségesek ahhoz, hogy az egyesüléshez juthassunk. Mivel azonban itt olyan probléma előtt állunk, mely többé már *nem* megoldásra vár — hisz e probléma értelmi megoldásával nem lehet az Istennel való egyesülés útjára lépni — hanem *átélésre, valóstító cselekvésre*, azért a létről való kutatás tovább mutat. A lét tudománya nem ment fel attól, hogy *valóban* legyünk és kockázattal, kezdeményezéssel, valódi, mindenoldalú cselekvésben éljünk. Az esetleges létezőknek önkéntelen és önerejükből ki nem elégíthető vágyai csak a cselekvésben tudnak valósággá válni. A gondolat és a lét a cselekvésben teljeseedik ki.

Ezért a gondolat és a lét problémájának a megvilágítása után a cselekvés kérdését kell vizsgálat alá venni.³

Hogyan lép fel a *cselekvés filozófiai problémája*? Tény az, hogy a cselekvés szónak több jelentése van (különösen a franciában az «action»

¹ *Pouvons-nous concevoir et affirmer l'être comme un Absolu, comme une perfection comme Dieu même?* E. 145—220. II.

² *Devenir et solidification des êtres.* E. 225—324. II.

³ *Conclusion apéritive.* E. 325—346. II.

többet jelent, mint a magyarban.) Alapvető módon egybe van kötve a cselekvés fogalma a mozgás érzetével, minden cselekvés kezdeményező erőnek, önelhatározó képességnek a megnyilvánulása. A cselekvés ideája szerint valami tiszta kezdeményező erőt jelent, szemben áll mindenféle passzivitással.

Azonban itt a gondolat és lét problémájához hasonlóan egy feszítő tény és kérdéseket feladó jelenség lép elénk: egyrészt él bennünk a cselekvés eszméje, mint tiszta iniciatív, kezdeményező erő. Ugyanakkor azonban érezzük, hogy nem tudunk úgy cselekedni, hogy cselekvésünkben ne lenne valami passzivitás, függés. A tiszta cselekvés ideájának ténye s vágya és a valódi helyzetünk tapasztalata megint lökő erőként szerepel és mint az előbbi vizsgálódásokban végtelennek látszó vizekre, felfedező útra indít el. Keressük azt, hogy hol találhatunk valódi, a cselekvés *ideájának megfelelő tiszta cselekvést*?¹

Ha a fizikai ható erők világára tekintünk, kénytelenek vagyunk látni azt, hogy a *fizikai világot* passzivitás jellemzi. Igaz, a természetben is van cselekvés, de ez a cselekvés inkább csak halvány visszkepe a tiszta cselekvésnek. Az *organizmusok* világában már a cselekvésnek, kezdeményező erőnek magasabb fokát találjuk, főleg a reaktív aktusokban. Ugyanezt kell mondanunk az úgynevezett *actus hominis*-ekről, a még nem sajátosan emberi, a reflex aktusokról. Ezekben ugyan még több az iniciatíva, szabadság és eredetiség, mint az organizmusok cselekvésében, de még mindig passzív jellegűek az efajta cselekvések. De vajjon a *sajátos emberi cselekvések* (*actus humani*) sem szolgáltatják a cselekvés tiszta típusát? Ha közelebbről megvizsgáljuk az emberi cselekvésnek három alapformáját, akkor azt látjuk, hogy az emberi alkotó, önalakító és szemlélődő cselekvésben egyaránt van passzivitás, az anyagtól, a világtól, a tárgytól való meghatározottság, függés.

De hogyha így nem találunk semerre tiszta cselekvést, merre menjünk? A tiszta cselekvés bennünk levő eszméjét nem tudjuk letagadni, a felé való törekvést sem tudjuk megszüntetni. Kénytelenek vagyunk tehát feltenni a kérdést és felvetni az Első ok problémáját: *gondolható-e tiszta és abszolút cselekvés, lehetséges-e a tiszta cselekvés*.²

Ha nincsen, nem lehetséges tiszta cselekvés, akkor végül is minden valódi cselekvés tagadásához jutunk: agnoszticizmushoz, nihiliz-mushoz. A tapasztalat szerint azonban a cselekvés feltételez a létrehozó ok és a létrehozott okozat között valamilyen viszonyt, átmenetet. Úgy-látszik tehát, hogy nem gondolható másfajta cselekvés, mint olyan, melyben az ok és okozat kölcsönösen alakítják, gazdagítják illetőleg szegényítik egymást. Hogyha a tiszta cselekvés létét mégis állítjuk, akkor meg úgy látszik, hogy ki kell zárunk a másra való hatás lehetőségét. Az ebben a dilemmában sarkaló nehézségeken azonban lehet

¹ Comment surgit le problème philosophique de l'agir. A. I. 36—47. II.

² Où trouver une authentique action. A. I. 51—116. II.

győzedelmeskedni. Mert közelebbről megvizsgálva a kérdést, kitűnik az, hogy a cselekvés lényege szerint nem zár magában szegényítő kiüresedést, vagy gazdagító kölcsönhatást, hanem valójában teremő jellegű. És így abban az esetben elgondolható a tiszta cselekvés, ha végtelen, abszolút lét, hatalom, erő, teljes értelmű valóság cselekvése. Sőt egyenesen szükségszerű a tiszta cselekvés felvétele, enélkül értelmetlenné válik az esetleges valók cselekvése.

A tiszta cselekvés lehetőségének és valóságának mint végső oknak és célnak szükségszerű felvételével a tiszta *cselekvés misztériumának* vakító közelségébe kerültünk. A misztérium mélységébe nem tudunk behatolni, de meg tudjuk mégis valahogy sejtteni, hogy a tiszta cselekvés: belső termékenység, eredetiség, kezdeményező erő, gazdagság, végtelenség, mely legjobban a lét, gondolat és szeretet átjártságában és örök termékenységében, a kinyilatkoztatásból felismert Szentháromságban valósulhat meg.¹

Mindebből kitűnik az, hogy cselekedni nem annyi mint megváltozni, a cselekvés nem jelent successiót, hanem inkább a lényegi termékenység, értelmesség, jóság, létezés egységét. És mivel éppen a tiszta cselekvés kielégíti a cselekvésről való eszménket, arra érezzük magunkat készletve, hogy a valóságosnak megismert tiszta cselekvés felé lendítsük magunkat, a mi cselekvésünket is ehhez hasonítsuk, nem valami külsőséges utánzással, hanem élő részesedés, begyökérszés és összeműködés révén. Így a tiszta cselekvésnek szinte vakító fényességétől újra készletve vagyunk magunk felé fordítani tekintetünket, hogy kutassuk azt, *hogyan tud a teremtmények cselekvése megszabadulni a benne levő passzivitástól és az isteni cselekvéshez hasonlulni?*

Ennek a hasonulásnak különféle fokait tudjuk megkülönböztetni. Egészen halványan, mintegy csak sejtetve van cselekvés az anyagi és az organikus világban. Viszont a szellemi lényeknél, a szabad cselekvőknél már tisztultabb vonásokban tűnik fel a belső önkéntesség, döntési képesség, mely főleg a legmagasabb létező, a tiszta cselekvő felé való vágyakozásban tűnik ki. Ennek a vágyakozásnak a betöltése azonban csak Isten részéről való ingyenes adomány révén történhetik, éppen úgy mint a gondolat és a lét kiteljesedése. Azonban ha Isten nekünk ingyen is adja ajándékát, a mi részünkről mégis áldozatot, teljes átadást követel, az ajándék méltó befogadását. Az isteni ajándék erejében az emberi cselekvés is képes elérni a kiteljesedésnek a lehető legmagasabb fokát, hasonul a tiszta cselekvéshez, ahhoz a tiszta cselekvéshez, mely a maga abszolút kezdeményező voltában és szabadságában minden cselekvésnek az őstípusa, a teljes értelmű ok, a létesítő és cél-okságnak az élő egysége, az értelem, lét és a szeretet tökéletes szintézise.²

¹ Mystère du pur agir. A. I. 124—208. II.

² Comment spécifier l'action de causes secondes. A. I. 219—268. II.

Ilyen tökéletes szintézisnek a létrehozásával tud csak az emberi cselekvés is hasonulni Istenhez és tudja csak valóban elérni őt. Azonban itt megint új probléma vetődik fel. Ha teoretikusan a cselekvés útját láttuk is, mégis merőben teoretikus úton nem tudjuk megragadni a cselekvés jellemző vonásait. Ezért, amikor a filozófia a cselekvésről tárgyal, nem fejeződik be a fogalmakkal, a cselekvés elméletével, hanem tovább kell haladnia. Szembe kell néznünk a *cselekvés gyakorlata* kérdésének, annak a kérdésnek, hogy valóban *mi* tehát az *útja a cselekvésnek a tiszta cselekvés felé*, mik ennek az útnak a feltételei, állomásai és végső eredménye?¹

A cselekvés gyakorlata közben rögtön érezzük azt, hogy valami *belső feszültség van a között ami vagyunk és ami akarunk lenni*. Ezt a belső feszültséget és ugyanakkor a cselekvés szükségességét le nem tagadhatjuk.² A cselekvés problémáját negatív úton nem lehet megoldani, csak pozitíve, ugyanis a cselekvés tagadása, vagy céltalanságának állítása feltételez tényleges, valamely célra törő és a cselekvőből kiinduló cselekvést.³

De merre van akkor *cselekvésünk célja és kielégülése*? Vajjon megtalálhatjuk-e ezt a külső, dologi rendben, a tudományban stb.? Nem találhatjuk itt meg a cselekvés kielégítését, azért mert a tudományok nagyon is végesek és változók, a valóságot nem mérik ki és nem is képesek teljesen uralmuk alá hajtani; de ezen kívül feltételeznek az emberben valami belső erőt, mely nélkül nincsen tudomány. Így rámutatnak arra, hogy az emberi cselekvések célját mélyebben, az ember személyiségének vágyaiban kell kutatnunk és nem merőben a külső dolgokban.⁴ Ha erre ügyítünk, látni fogjuk azt, hogy minden cselekvésnek a mélyén ott van egy a végtelenre, a transzcendensre törő vágy és ez a vágy alapozza meg a cselekvés lendületét. Ennek a *végtelenre törő vágnak az erejéből tudunk cselekedni* és a végtelen fogalmának a tudata lesz az alapja annak, amit szabadságnak nevezünk.⁵

A végtelen, transzcendens valóság után való vágy a cselekvés mélyén hat és mindig tovább lendíti az emberi cselekvést. Ugyanis ebből a vágyból és abból a tudatból keletkező feszülés, hogy ez a vágy semmi részleges célban nem talál kielégülést, mindig újabb és újabb célok felé hajtja az emberi cselekvést. Így a *cselekvésnek sajátos hullámmozgása* fejlődik ki. Ezeken a «hullámokon» keresztül halad az emberi cselekvés a kiteljesülés felé, az «egyenlet» felé, ahol a vágyak és az elért eredmények összhangba kerülnek.

¹ Conclusion requérante. A. I. 269—194. II.

² Introduction. A. II. 15—36. II.

³ Est-il possible d'échapper au problème humain de l'action? A. II. 39—88. II.

⁴ L'action a-t-elle dans l'ordre objectif et scientifique la réponse positive qu'elle cherche? A. II. 39—123.

⁵ Les ingrédients de l'action et le dynamisme profond de la conscience. A. II. 127—171 II.

A külső világ kutatásában, az én kifejlesztésében, kultúra és közösségek létrehozásában és szolgálatában nem nyugszik meg az emberi cselekvés, hanem többre tör, valami minden felett álló jó felé. Ebben a törekvésben az ember a közvetlen, érzéki tényeket és adottságokat alárendeli a magasabb, transzcendens céloknak, egy felső, nem érzékelhető valóságnak. Ennek a magasabbrangú valóságnak érvényesítésére törekszik az *erkölcsi cselekvés*.

Azonban a cselekvés magában abban, hogy erkölcsi, még nem találta meg kielégítését (ahogy Kant véli). Valami üresség maradt az emberben, melyet meg akar szüntetni, a transzcendenst közelebb akarja hozni magához. Ezt véli elérhetőnek a *kultuszban*. Igaz, ennek a törekvésnek a nyomán ki van téve annak a veszélynek, hogy babonába sülyed, a maga képére formálva Istent. Ha azonban az ember a kultuszban helyes magatartást vesz fel, magát aláveti Istennek, akkor rá fog találni az *igazi vallásosságban* való istenszolgálatra. Amikor az ember eljutott ide, vágyakozó szívvel tekint az Abszolútum, Isten felé, mint aki egyetlen alapja minden esetleges valóságnak, és kielégítője minden törekvésnek, vágyaknak.

Azonban éppen ekkor, megérezve problémái végső megoldását, még sokkal nagyobb erővel tapasztalja mint valaha a különbséget a végtelen Isten és saját maga végessége között.¹

Ekkor azonban az ész és a tapasztalat előtt egy hipotézis lehetősége tűnik fel: ha a saját erőmből, saját cselekvéssel nem is érhető el Isten, a vele való egyesülés, mégis feltehető az, hogy egy *felajánlott kegyelem*, ajándék révén az emberi cselekvés fel tud emeltetni Istenhez. Azonban ebben az új, Istennel egyesítő cselekvésben a cselekvés forrása többé *nem* az ember. Közvetlenül isteni kezdeményezésre jön létre az egyesítő cselekvés. Igaz, itt a filozófia számára megoldhatatlan titkokkal állunk szemben. Azonban annyit meg tud a filozófia állapítani, hogy egy ilyen hipotézisnek a felvétele metafizikailag nem lehetetlen, sőt az emberi vágyakhoz nagyon is illik.

Mindezekkel a megállapításokkal nem léptük túl a filozófia határát, hisz a végső megoldásnak csak lehetőségét vizsgáltuk. És ezt a filozófia teheti, nem tagadhatja le egy ilyen megoldás lehetőségét és illőségét. Sőt a filozófia egészen világosan rámutathat arra, hogy éppen a cselekvésben, mely magába zárja a létet és a gondolatot, lehet és kell is igazán kapcsolatba lépni Istennel. Istent csak átkaroló, végtelen szeretetben tudjuk befogadni. De ezenkívül a cselekvés vizsgálata közben rájöttünk arra is, hogy új területek nyíltak a további vizsgálatok számára: a *pozitív hit és vallás területe*.

Ezért a cselekvés vizsgálata nem rendszerzáró jellegű, hanem vára-

¹ Le déploiement de l'action humaine en ondes concentriques. A. II. 175—367. II.

kozást keltő. A további kutatásra a filozófiai gondolat is készen áll, azért mivel a filozófia sem tekinthet el a történeti adottságoktól, így a kereszténység és az evangélium tényétől sem, másrészt pedig a keresztény hitnek és filozófiának összemérhetetlensége, más rendbe tartozása nem akadályozhatja meg a kettő synbiosisát. És ezért, amikor a filozófia elé történeti tények állanak, a filozófia nem kerülheti el a találkozást. Nem azért néz azonban a filozófia a kereszténységre, hogy a hit igazságait összekeverve a racionális tudás megállapításaival korcs keveréket hozzon létre, hanem azért, hogy kimutassa, hogy az az atmoszféra, melyben a kereszténység él, olyan atmoszféra, ahol a legteljesebben, a legszabadabb módon, minden szűkítés nélkül fejlődhetik ki az a tudomány, mely megérdemli, hogy «a» filozófiának nevezessék.¹ Ez új felfedező úton kalauzul Blondel művének utolsó kötete fog szolgálni.²

III. Blondellel végig járva a szellem útját önkéntelenül felvetődik a kérdés: vajjon Blondel filozófiája ad-e értékeket és szempontokat, vagy nem más, mint erőltetett gondolatéptítmény? Egyáltalán *mi ennek a filozófiának* — mely kétségtelenül tetszetős felépítettségű — *valóságértéke?*

Blondel *alaproblémája* ugyanaz, mint talán a legtöbb nagy filozófusé: az Isten és az ember problémája. Blondel erre a problémára keres több úton is feleletet. De a feleletadás túlmutat az Isten és ember problémáján. Blondel műve több, mint egyszerű antropológia, mivel az ember problémájában benne van az egész valóságnak a problémája. S ezen a téren Blondel kérdésfelvetése szélesebb mint Kant-é. Mert amíg Kant Isten és az ember problémáját túlzottan mechanisztikusan, erősen beleágyazva kora tudományos szemléletébe tudta csak kifejezni, addig Blondel sokkal nagyobb szellemi szabadsággal, és modern természettudományos műveltségének alapján szélesebb hangszereléssel filozófál. Ezért útja messzebb visz, mint Kantnak sok értékes szempontot és mély belátást mutató, de lényegében mégis mellékvényekre vezető és zsákutcában végződő útja.

Blondel *alapbelátása* az, hogy a világ «igényli» Istent, «vágyódik» utána, mindenestől tőle függ, belőle és feléje lendülő voltában nyeri csak értelmét. De még a legmagasabb rangú teremtetett valók sem képesek arra, hogy ezt a mélyről fakadó vágyukat kielégítsék. Ez csak Isten szabad adománya révén történhetik. Más, mint ő nem tudja betölteni a szellemnek ténylegesen fennálló kínzó hiányérzetét, azt a hiányérzetet, mely révén az egész teremtetett világ magát mintegy magán kívül veti és minden vonatkozásban az Abszolútumra törekszik függesztődni. Kevés filozófus van, aki nagyobb erővel hirdetné az esetlegességben

¹ Conclusion expectante. A. II. 389—403. II.

² L'Esprit chrétien et la Philosophie.

való megállás lehetetlenségét, az immanencia bálványimádó voltát és megfordítva a teljes kitárulás, az örök felfelé tartás szükségességét, mint Blondel.¹

Blondel erre az alapbelátásra valóban *filozófiai módszerekkel*, szigorú logikával jut el. Az értelem fokról-fokra, lépésről-lépésre emelkedik, állandó kettőzöttségben, diszkurzivitással a tényekből a mindig magasabb és magasabbrendű igazságok felé, a Végtelen felé. Az út, melyet Blondel mindhárom vizsgálódásában követ, lényegében a következő:

1. Mindig a *tapasztalati adottságokból* indul ki, valamely letagadhatatlan, kétirányú alapbelátásból:

a) A világ, mi saját magunk *esetlegesek*, tökéletlenek vagyunk.

b) De ugyanakkor mindenben van egy örök vágy, *törekvés a harmonia felé*, a tökéletesség felé. Így bennünk is él a gondolati, létezési, cselekvési kiteljesedésnek a kitörölhetetlen, letagadhatatlan eszméje és vágya.

2. Ebből a kettős tényből adódó *feszültség* indítja el a szellemet a kutatásra és készíti arra, hogy keresse azt: ez a kettősség és feszültség egyáltalán megszüntethető-e?

3. Az értelem a megoldás felé több lépésben jut:

a) Vizsgálja azt: *elgondolható-e* a tiszta gondolat, lét, cselekvés, mely kielégíti a legmélyebb igényeket és vágyakat s megalapozza az esetleges valók létét, cselekvését stb. Arra az eredményre jut, hogy elgondolható ilyen tiszta gondolat, lét, cselekvés. Ennek az ellenkezőjét nem lehet kimutatni.

b) Ha elgondolható, akkor *lehetséges-e* ilyen gondolat, lét, cselekvés — mint mindennek az alapja? A felelet rá: lehetséges, mert a tiszta gondolat, lét, cselekvés nem mond ellene semmiféle ténynek, sőt

c) feltétlenül *szükségszerű* a tiszta gondolat, lét, cselekvés, mert csak egy ilyen valóságban, mely egyúttal a gondolat, lét, cselekvés élő egysége, — azaz Isten — nyeri értelmét bármiféle gondolat, lét és cselekvés és találja okát az egész esetleges valóság.

Amint tehát látjuk, Blondel gondolatmenetének idegszála a szabatosan végiggondolt és megfelelően alkalmazott *oksági elv*: az esetleges világ csak Istenben, létrehozó és végokában nyeri értelmét.

Blondel útja tehát valóban filozófiai út, fő vonásaiban *jedi az Istenhez jutás örök útját*, amiben ennek az útnak hagyományos megfogalmazásától eltér, az az, hogy egyrészt a tényekre és ezek közül is az emberi szellem igényeire és adottságaira jobban épít (P. I. 187. l.), a régóta filozófiai hagyományként élő «appetitus» tant részletesebben kidolgozza és kiemeli ennek a szerepét, mint a világ értelméről való

¹ J. Mercier: La philosophie de Maurice Blondel. Revue de Métaphysique et de Morale. 1937. 656. l.

gondolkodás megindítójáét.¹ Helyesen emeli ki azt is Blondel, amit Newman, Gratry és a mi Prohászkaék jól meglátott, hogy a gondolat, lét és cselekvés egységét életté fogó Istent nem lehet merőben értelmi úton elérni, az értelmi istenismeret csak kezdete az Isten felé vívó útnak, melynek a végén a szeretetben való Isten-átkarolás áll. Blondel tehát nem azt tanítja, hogy a hagyományos istenérvek értéktelenek, hanem csak azt, hogy Istent, a kimeríthetetlen tökéletességet csak mindenirányú tevékenységgel lehet megközelíteni.

De Blondel filozófiájának, főleg Istenhez vezető gondolatmenetének vannak *nehézségei* is, részben alaki, részben pedig tartalmi szempontból. *Alakilag* az Istenhez vezető út, a problémák feloldásának az útja igen bonyolult. Blondel törekvése, hogy lehetőleg minden szempont számbavételével fűzze gondolatait sokszor arra vezet, hogy egyes helyeken a szálak összekuszálódnak, máshol meg úgy látszik, hogy felesleges ismétlésekbe bocsátkozik. Figyelmes szemlélettel ugyan mindig ki lehet elemezni a gondolatmenet «vörös fonalát», úgyszintén lehet látni azt, hogy a látszólagos ismétlések új szempontokat is vetnek fel. Azonban mégsem lehet tagadni azt, hogy Blondel mindenre kitérő módszere helyenkint a világosság és szabatosság rovására esik. Ugyancsak a világosságnak és szabatoságnak árt az, hogy Blondel sok metaforát, képes kifejezést használ. Terminológiája pedig — ahogy utaltunk rá — eltér a szokásos, főleg a skolasztikus terminológiától; gyakran használ régi kifejezéseket is a történelmitől eltérő, lényegesen más értelemben.² Mindezek a zavaró tényezők teszik azt, hogy Blondel gondolataival, azoknak művészi kidolgozása ellenére sem könnyű együttthaladni.

Blondel filozófiájának vannak az alaki nehézségeken kívül *tartalmi* nehézségei is, melyek főleg abból adódnak, hogy Blondel az exigenciákból, főleg az ember igényeiből indul ki. Ezeknek az exigenciáknak a pontos körülhatárolása pedig éppen nem könnyű feladat s félreértések csiráit rejtheti magában. Így könnyen azt az érzést keltheti az olvasóban az emberi vágyakból való kiindulás, hogy Blondel egész filozófiája nem más, mint az úgynevezett boldogságvágyból való istenbizonyítás. Ennek az értéke pedig mint önálló bizonyítási eljárásé legalább is problematikus.³ Azonban figyelmesebb szemlélettel kitűnik az, hogy Blondelnél a szellem igényei nem mint bizonyítási alap szerepelnek, tehát nem a boldogságvágyból való istenbizonyítás módjára használja fel azokat, hanem arra szolgálnak, hogy az embert megindítsák a kutatás útján. Az emberben levő feszültség és kielégítetlenség nem

¹ G. Rabeau: La Pensée. Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. 1935. 191. l.

² M. de Munnynck: M. Blondel: L. Action. I. Divus Thomas. (Freiburg.) 1937. 231. l.

³ G. Manser: Das Wesen des Thomismus.² 1935. 326. sk. II.

engedi azt, hogy megnyugodjék, hanem mindig további és további kutatásokra űz. Tehát nem azért bizonyos Isten léte, mivel ezt az ember vágyai követelik, hanem azért indul el az ember az Abszolútumot keresni, mivel belső feszülése, esetlegességének a jele nem engedi megnyugodni semmiféle véges valóságra való találásban, hanem mindig tovább és tovább hajtja a végtelenség felé.

Blondel tehát az emberi igényeket tényleges adottságoknak fogja fel, melyek az ember figyelmét felhívják a tárgyi világnak feszüléseire és problémáira is. Ezt a tárgyi világot Blondel reálisnak, megismerhetőnek tartja. Azonban külön nem tárgyal művében az ismeretelméleti kérdésről, csak érinti, illetőleg más fejezetekkel kapcsolatban tárgyalja ezt a problémát, ami a mai, meglehetősen ismeretelméletileg tájékozott filozófia előtt bizonytalanságnak tetszik. Ha a szerző ezekre a problémákra bővebben, tehát nemcsak egy különben elég hosszú excursus keretében (P. I. 215—250. II.) tér ki, több félreértést eloszlathatott volna. Blondel különben ismeretelméletileg azt az álláspontot képviseli, amit Gilson találóan réalisme méthodique-nak¹ nevezett, mely szerint a valóság létét és megismerhetőségét egyszerűen fel kell vennünk, mivel tagadása ellentmondás. Legjobban hasonlít Blondel ismeretelméleti álláspontja N. Hartmann-éhoz, aki szerint az ismeretelméleti kérdés csak másodlagos, reflexió eredményeképpen vetődik fel, és aki szerint helytelen bármiféle idealizmus, vagy merev realizmus kereteibe zárkózni, mivel mindezek a teóriák a valóságnak csak egy-egy részét látják meg. Blondelnél tehát nem annyira az ismeretelméleti megalapozottságot, mint inkább álláspontjának kissé bővebb kifejtését hiányolhatjuk.

Nagyobb hiánynak és félreértésre okot adó tényezőnek tűnik fel az, hogy Blondel sehol sem tárgyal kifejezetten az analogia entis-ről, mely pedig az istenismeret feltétele. Ezt több kritikusa fel is rója hibájául.² Viszont azt nem lehet letagadni, hogy más szavakkal — és ezt nem eléggé emeli ki M. de Munnynck — ott van Blondelnél az analogia entis tanítása, ki is van ez fejtve, csakhogy burkoltan. Abban, hogy Blondel gondos figyelemmel tárgyalja a gondolat, lét, cselekvés különféle fokait és vizsgálja azt, hogy mindegyik fok milyen értelemben nevezhető még gondolatnak, létnek, cselekvésnek elismeri a gondolat, lét, cselekvés analóg voltát, tagadja annak univocitását. Arra az alapvető megállapításra jut, hogy az Istentől leginkább az választja el a teremtetett valókat, hogy az utóbbiakban a lényeg és létezés reálisan különbözik, míg Istenben és egyedül őbenne a lényeg és létezés teljesen egybeesik. Erre a tényre, mely azt mutatja, hogy Blondel létfogalma lényegében a tomista jellegű létfogalmat fedi, különösen a tomista

¹ E. Gilson: *Le Réalisme méthodique*. *Philosophia Perennis*. 1930. II. 745—755.

² M. de Munnynck: I. m. 235. l.

kritikusok nagy örömmel mutatnak rá.¹ Blondelnél azonban mégis hiányolhatjuk azt, hogy ezek a problémák nincsenek rendszeres összefüggésben kifejtve.

Blondel gondolatvilágának sokirányú elágazása hozza magával azt is, hogy egyes, filozófiájában központi helyet betöltő fogalmakat, kérdéseket nem fejt ki elég részletesen. Így a szeretet mivoltáról nem kapunk tiszta képet, az emberi cselekvés koncentrikus hullámokban való fejlődéséről szóló tanításban is vannak Blondelnek a részletekben támadható megállapításai (a család és barátság kapcsolatai, a kultúra létrejötte stb.).

Blondel — amint már utaltunk rá — semmiképpen sem mondható agnosztikusnak, sőt műve első olvasására úgy tűnik fel, mintha az istenismeretben kelleténél nagyobb képességet tulajdonítana az emberi észnek. Igaz, az első művei óta sokkal óvatosabb lett Blondel, szabatosabban fogalmaz, azonban egyik bírálójának helyes meglátása szerint a szentháromsági eredéseknek a gondolattal, léttel és szeretettel való kapcsolatba hozása az egyes részletekben nem mindig eléggé szabatos.² Néha úgy tűnik fel, mintha Blondel a Szentháromság misztériumát emberi ésszel felismerhető és megérthető igazságnak tartaná. Kétségtelen tény annyi, hogy Blondel egyes részletekben tényleg nem mindig egészen szabatosan fogalmaz, azonban elvi magatartása, célkitűzése és a kérdésnek a maga egészében való kezelése nem nevezhető racionalizmusnak, vagy szemiracionalizmusnak. Ilyen elvi elhatárolást többször végez Blondel. Nevezetesen különös élességgel, éppen a támadásokra válaszolva a *L'Action* I. 25. excursusában. Az észnek a tiszta cselekvés (lét, gondolat) misztériuma előtt a következő a szerepe: ésszel, miután már történelmileg valamilyen módon tudomást szereztünk a Háromságról, meg lehet állapítani azt, hogy a Szentháromság nem mond ellen az ész elveinek s végül is csak a Szentháromságos Isten fényében tudnak az emberi problémák is végső megoldást találni. Csak a háromságosnak felismert Isten igazít el biztosan, főleg az Isten és a teremtésre vonatkozó kérdések útvesztőjében, mondja Blondel Szent Tamásra hivatkozva.³ Azaz Blondel nem tagadja azt, hogy a Háromság misztériumát nem lehet ésszel felismerni, azt sem állítja, hogy miután tudjuk a kinyilatkoztatásból, a misztérium fényességét át tudnók hatolni, azaz nem tagadja a Szentháromság misztérium voltát, csak annyit állít, hogy a háromságos Isten titkába az ész is tud bizonyos, később ugyan ködbe vesző utakat vágni. Az emberi szellemet ugyanis nem lehet arra kényszeríteni, hogy mikor felvetődik előtte mint »hipotézis» vagy mint valóság (a kinyilatkoztatásból) a Szentháromság problémája, hogy magának mesterségesen megállást parancsoljon. Nem,

¹ G. Rabeau: I. m. 199. l.

² U. a: I. m. 213. l.

³ Summa Theologica: I. q. 32. a. 1. ad. 3.

hanem tovább lendül az ész, és az áthatolhatatlan fényességbe mégis csak próbál behatolni. (A. I. 399.)¹ Blondelnek a Szentháromságról való kutatásai nem mennek túl Szent Ágostonon és a következmények levonásában elmaradnak egy Bonaventurának (*Reductio Artium ad Theologiam*) merészsége mellett. Ami ezen a téren félreértésre okot ad, az a blondeli jellegű, metaforás, színes stílussal együtt járó, nem mindenben való szabadság.

Ezek a nehézségek, félreérthető részek, éppen kiküszöbölhetőségük miatt, nem vonnak le Blondel nagyszabású filozófiájának értékéből. Különben ennek a filozófiának, — ahogy láttuk — fő tételei fedik a hagyományos, keresztény szellemű filozófia, főleg az ágostonos filozófálás főbb tanításait. Ezenkívül természetesen sok új tanítással is gazdagította Blondel a filozófiai gondolatot (főleg a cselekvés elmélete, a jel szerepe, a szabadság mivolta stb.). Azonban Blondel *eredetisége* nem annyira a tételeszerűen felsorolható, újnak tűnő megállapításaiban van, hanem sokkal inkább abban a belső lendületben mely egész filozófiáján végigvonul. Blondel alapvető meglátása az, hogy az egész valóságot valami rejtett, sokszor azonban kirobbanó dinamizmus hatja át, az esetlegesség örök lendülésben van a végtelen felé. E dinamizmus sajátos dialektikában fejlődik mind magasabb és magasabb fokra és tör kiteljesedésre. Ez a dialektikus fejlődési menet sokban emlékeztet Hegel dialektikájára. Azonban Blondel Hegeltől mégis lényegesen különbözik. Hegel ugyanis tézisek, antitézisek s szintézisek fonalán halad, tisztá logikai formákban. Blondel ezzel szemben a tényleges gondolat, lét, cselekvés síkján mozog: ezeknek fejlődését vizsgálja, örökké a tényeken, a tapasztalati adottságokon tájékozódik (amit Hegelről éppen nem lehet elmondani) és így halad a végső egység felé. Blondelnél különben is a létezés legmagasabb formája nem az ideák síkján van, a dialektika nem logikailag oldódik fel, hanem a mindenoldalú élet Istenben való egységében. Blondel dialektikáját inkább ágostonos dialektikának nevezhetjük.² Ennek megfelelően Blondel rendszere sem lezárt, merev, szigorú keretű szisztéma, mint Hegelé, hanem az élet ezer színét visszatükröző szimfónia, melynek teljes befejezése az ember számára emberi erővel lehetetlen. A hegeli idealizmus logikai jellegű, nincs más mértéke, mint a lehetőség, Blondel realizmusának a mértéke pedig a reális igény, exigencia.³

De Blondel szemben áll az *evolucionizmussal* és így a Bergson-féle biológiai evolucionizmussal is. Az evolucionizmus szerint minden egy őselvből fejlődik, bontakozik ki; az alacsonyabbrendű valóságból a magasabbrangú, az életből a szellem. Blondel szerint azonban a szellem transzcendens az étellel, az értelem az ösztönnel szemben. Az élet

¹ Schütz A.: Dogmatika.² 1937. I. 236.

² G. Rabeau: I. m. 215. I.

³ J. Mercier: I. m. 548. I.

és gondolat között van ugyan hasonlóság, de az élet az, mely hasonlít a gondolathoz, mint valamely gondolat hatása és nem megfordítva. (P. I. 39.) Blondel ellene van a Bergson-féle intuicionizmusnak is, és a teremtő fejlődés mesterként fogalmának. (P. I. 310.)

De éppúgy nem mondható Blondel filozófiája *immanentizmusnak* sem. Az immanentizmus tanítása szerint a világ, vagy annak egy része : az ember mindenestől magában bírja létének, gondolkodásának, cselekvésének elvét. Ebben az értelemben immanentizmusnak nevezhető N. Hartmann rendszere, mely szerint a világ értelme magában a világmindenségben van. De Blondel ennek éppen az ellenkezőjét állítja. Az egész világ és ebben az ember — szerinte — magán túlmutat, a transzcendens valóság, a világtól különböző Isten felé, aki mindennek az oka.

Egyáltalán Blondel filozófiája *nem szorítható be egyetlen merev rendszer keretébe sem*. Blondel nem nevezhető így idealistának, vagy kriticistának, szélső realistának sem, hanem egyszerűen csak filozófusnak : az igazság kutatójának, a bölcsesség szeretőjének. Igaz, hogy tételei legközelebb a spiritualista jellegű filozófia hagyományaihoz hozzák filozófiáját, azonban sohasem esik bele egyes spiritualista rendszerek hibáiba (pl. az anyag valóságos létének tagadásába).

Az eddigiekben adva van a válasz arra is, hogy Blondelnek mi a viszonya a skolasztikához? Ha a skolasztikát mint zárt rendszert fogjuk fel és azonosítjuk a középkori, főleg aristotelista filozófálással, vagy egyszerűen a középkori bölcsélet változtatás nélküli újkori felidézésével, akkor Blondel skolasztika ellenes. De ezt az utóbbi skolasztikát maga Szent Tamás sem tartaná igazi skolasztikának, értékes filozófiának, ahogy ezt a modern tomista mozgalmak képviselői nem győzik hangoztatni.¹

De a skolasztika valójában több és egészen más mint merev rendszer : a filozófiai mult értékes hagyományaink korszerű átgondolása. Ebben a formájában sokszor ugyan egy-egy rendszer fogalmaiba öltözik (pl. tomizmus) ; így igen értékes szolgáltatokat tehet a filozófiai gondolat fejlődésének, éppen a mult és jelen harmonizálásával. Blondel azonban ebben az értelemben sem mondható skolasztikusnak : már terminológiája is eltérő a skolasztikáétól, jóllehet tanításai tartalmában éppen a tomizmussal sok rokonságot mutat² és a tomista kritikusok szerint a terminológiai különbség ellenére tanítása lényegében egyezik a tomizmuséval.³ És éppen tanításai *lényegében* nevezhető skolasztikusnak Blondel, mivel a skolasztika nem szükségképpen jelent egy rendszer szavaiba való öltözést, hanem egyszerűen csak a filozófia jogfolytonosságának a hangsúlyozását, és az örök transzcendens valóságok felé való

¹ A. D. Sertillanges : Der hl. Thomas von Aquin. 1928. 836. sk. II.

² G. Rabreau : I. m. 195. I. (A lényeg és létezés reális különbsége a teremtett valóknál.)

³ N. Balthasar : M. Blondel : La Pensée. II. Revue Néosc. 1935. 137. I.

kinyíltságot. Ez pedig más és más fogalmi keretben jelenhetik meg. Ebben az értelemben az inkább ágostoni és inkább aristotelesi iskolák egyaránt beletartoznak a skolasztikába és itt is Blondel, mint a Szent Ágoston hagyományait különös gonddal ápoló keresztény szellemű filozófus, mint a szentágostoni hagyományok hordozója nevezhető skolasztikusnak vagy még helyesebben a «*philosophia perennis*» filozófusának, aki a «*philosophia perennis*» új és termékeny formáját adta.¹

De vajjon ha Blondel annyira önálló filozófus nem *modernista-e*? Erre a kérdésre új műve alapján szabatosan megfelelhetünk. A modernizmus nem annyira zárt rendszer, hanem sokkal inkább filozófiai és ebből folyó vallásos magatartás, sodortatás a modern filozófiától. A sodortatás pedig mindig passzivitással jár és így könnyen a szellem halálát, az igazság sírbatevését jelentheti. A modernizmusnak az igazságot veszélyeztető tanításai a Pascendi Encyclica² alapján így foglalhatók össze: filozófiai agnoszticizmus, ebből folyó szimbolizmus, valósi immanentizmus, teológiai racionalizmus.

Blondel, ahogy az eddigiekből kitűnik, se nem agnosztikus, se nem racionalista. De nem is immanentista. Mert igaz ugyan, hogy Blondel szerint az emberben vannak vágyak a természetfeletti rend után, Isten természetfeletti bírása után. Első pillanatra úgy látszik, *mintha* a természetfeletti rendet az emberi természet exigenciájának fogná fel. Azonban Blondel nem ezt tanítja, hanem azt, hogy a természetfeletti rend nem exigenciája az emberi természetnek olyan értelemben, hogy ezt igényelhetné, erre jogot formálhatna az emberi természet mint természet. Blondel csak annyit mond, hogy a természetfeletti rend hipotétikus felvétele nagyon is megfelel és egyedül felel meg teljesen az ember végtelenbe törő vágyainak. A természetfeletti vágya azonban az ember részéről nem efficax, hatásos vágy, hanem hatásosságát csak Istentől kapja. Másrészt pedig — és ezt külön hangsúlyozza Blondel — nem az absztrakt emberi természetet vizsgálja — ezt a filozófus nem teheti —, hanem a konkrét, ténylegesen adott emberi természetet, ez pedig valóban bele van állítva a természetfelettség sodrásába. Az adott emberi természetben együtt dolgozik az emberi cselekvés, gondolat az isteni indítással. De akkor is, ha azt mondjuk, hogy az emberi természet vágyódik a természetfeletti kiteljesedés után azért, mert a végtelen felé vágyik, de kielégülni a maga erejéből nem tud, nem mondtunk ellene a természetfelettség teológiai fogalmának.³ Különben Blondelnek ebben a nagyon nehéz és sokágú kérdésben vallott felfogásáról teljesen csak rendszere utolsó kötetének megjelenése után adhatunk

¹ M. de Munnynck: M. Blondel: L'Action. II. Divus Thomas. (Freiburg.) 1938. 235. l.

² Denzinger: Enchiridion symbolorum. 18—20. 1932. 2071—2109.

³ Schütz A.: I. m. I. 53—54. II.

számot, t. i. ebben szándékozik foglalkozni kifejezetten a természet és természetfeletti viszonyának kérdésével.

Mindebből kitűnik az, hogy Blondel nem nevezhető *modernistának*, viszont nevezhető *modern keresztény filozófusnak*. Mert Blondel nemcsak tanúságot tesz a keresztény gondolkodás hagyományairól, hanem egyúttal tanúságot tesz a modernnek nevezhető, új hajtásokat hajtó ontológiai, metafizikai gondolkodás mellett is. Ugyanis ha Blondel történetileg francia szellemű körből nőtt is ki, tanításai mégis, minden közvetlen érintkezés nélkül is sok rokonságot mutatnak a más kultúrkörökhöz tartozó újkori realista filozófusok tanításaival. És így Blondel dokumentálja az aposteriori ontológiai alapra helyezkedő filozófia szellemi egységét. Itt csak utalunk az új német ontológiára: itt is N. Hartmannra, akinek ontológiája, létrétegződés tana és filozófiai célkitűzése sokban azonos Blondelével, csak a végmegoldásban térnek el egymástól. Hasonlóképpen rokonságba hozható Blondel filozófiája R. Guardini a valóság polaritását kiemelő bölcseletével. Még több, sokszor egészen meglepő gondolatbeli rokonságot lehet találni Blondel és Brandenstein Béla filozófiája között: mind a ketten egyformán erősen hangsúlyozzák az ok transzcendens voltát; az Isten felé való vágyakozásról való tanítás, az Istentől való felemeltségnek mint végső kiteljesedésnek a felvévése stb. mindkettőjük rokon gondolata. Még folytathatnók a szellemi rokonság keresését. De ez feleslegesnek látszik. Annyi mindenestre kitűnik ezekből az utalásokból is, hogy az emberiségnek van valami közös hagyománya, melyből minden mélyebben gondolkodó részesedik és merít, s hogy valóban valamely egységes cél felé tart az emberi gondolat, *per avia et devia*.

Mindebből kitűnik az, hogy Blondel filozófiája egyes nem eléggé tisztázott és világos tanainak és helyenként félreérthető állásfoglalásainak ellenére is fejlődésre képes és fejlesztésre méltó, lényegében keresztény szellemű filozófia. E filozófia hiányait és értékeit figyelembe véve csak azt tudjuk megállapítani a skolasztikán kívül álló és a skolasztikán belül főleg a tomista jellegű kritikával egyetértésben, hogy Blondel új műve nagy szellemi haladást mutat az első blondeli művekhez viszonyítva; az ebben a műben megnyilvánuló filozófiában tényleg a legaktuálisabb és egyben az örök emberi, bölcseleti problémák mestери módon vannak az Örökkévalóság perspektívája alá állítva. Blondel filozófiájában az ember igazságkeresésének, szomjának, végtelen felé való lendülésének nagyértékű tanúságtételét találjuk. Ez a lendítő feszülés, kinyíltság, a végtelen felé vívó vágy teszik ezt a filozófiát az «elégtelesség» filozófiájává, és ezért keresztény szellemű filozófiává. És így Blondel filozófiája valóban nagyértékű, a bölcseleti gondolkodást továbbfejlesztő és azt a «*philosophia perennis*» szellemében gazdagító filozófia.

Gerencsér István.

AZ ERKÖLCSI JÓ METAFIZIKAI GYÖKERE.

Az erkölcsbölcsélet a metafizikától függő tudományág. A metafizikai rendszerek ereje vagy gyengesége a belőlük folyó etikai elvekben lesz kézzelfoghatóvá. Legalább az elméletben ez a sorrend, bár a gyakorlatban az egyes bölcselők sokszor éppen a bennük élő és általuk követett erkölcsi elvekhez szabják metafizikájukat.¹

Nem véletlen az, hogy nominalista metafizikával voluntarizmus, szubjektív idealizmussal etikai autonomizmus jár együtt. Hiszen a nominalizmus értelmében a világ felépítésében nincsenek szilárd benső kapcsolatok, csak egy irracionális abszolút akarat tart össze mindent. Ez lesz itt végső erkölcsi elv, nevezzük bár isteni akaratnak, vagy sorsnak. Kantnál pedig az erkölcs éppen úgy a magábanálló akaratból származik, mint a világ a magábanálló tudatból.

A keresztény bölcsélet objektív realizmusa számára csakis a világegyetemben felismert isteni törvény, a *lex naturae* lehetett az etika alapja.² Így van ez Szent Tamásnál is. Ő nem ad ugyan rendszeres etikát, de az egyes idevágó kérdések tárgyalásában a kinyilatkoztatásból merített érvek mellett — sőt a *contra Gentiles*-ben még azok előtt is — etikai álláspontját a természettörvényen alapuló meggondolásokkal szokta megtámasztani. A természettörvényt pedig a jelenségek benső elemzéséből szűri le. Így tesz részletkérdések vizsgálatában, mint például a kegyelet vagy a háládatosság mibenlétének és kötelességeinek kifejtésekor, de így tesz általánosabb elvek kifejtésekor is, mint például a boldogság fogalmának és az ember céljának tisztázásában.³

Az etika gyökere a cselekvésre vonatkozó természettörvényben rejlik. Ezt a törvényt pedig a cselekvésnek, mint olyannak vizsgálata van hivatva kikutatni. Az ilyen vizsgálat már a metafizika körébe tartozik: az etika végső gyökerei a metafizikában találhatók.

Szent Tamás szellemében járunk el, mikor ez etika gyökerét a cselekvés végső előfeltételeiben keressük. Ezt az előfeltétel-keresést Pauler Ákos redukciónak nevezi. Az ő nyomán három etikai alapproblémát különböztetünk meg:

1. mi teszi a cselekvést cselekvéssé,

¹ Sertillanges, A. D.: *La philosophie morale de St. Th. d'Aquin*, Paris, 1922. 15. s. kk. II.

² Wittmann, M.: *Die Ethik des hl. Th. v. A.* München, 1933. 328. s. kk. II.

³ II/Ilae a. 92—100. — U. o. a. 106. — C. G. III. 26. s. kk.

2. mi teszi a cselekvést jóvá,

3. mikor cselekszünk helyesen az élet különböző viszonylataiban?¹

E kérdésekre adott feleleteink azonban éppen a pauleri és szenttamási metafizika különbözősége folytán Pauleréitől némiképen el fognak térni.

1. Első kérdésünk megköveteli a cselekvés fogalmának tisztázását. Minden cselekvés feltételez cselekvő alanyt, befogadó vagy szenvedő tárgyat és bizonyos visszahatást az alanyra magára. Az *alany*-nak személyesnek kell lennie, máskülönben csak történekről beszélhetünk. Ha a *tárgy* hiányzik, akkor nem cselekvés, hanem állapot van jelen. Az alanyra való *visszahatás* pedig értelmet ad a cselekvésnek. A cselekvésnek ezt a hármas jellegét érdekesen illusztrálják a legtöbb nyelvben előforduló cselekvő, szenvedő és visszaható igeformák.

A cselekvés tökéletességének így három összetevője van, három szempontból lehet vizsgálni. A tárgyi szempontból való vizsgálat a cselekvésnek az újabbaktól materiálisnak nevezett elemére, az alanyi vagy személyi vizsgálat annak formális elemére vonatkozik, végül a cselekvőre gyakorolt visszahatásban e kettő szintézisét szemlélhetjük.

a) A cselekedetek materiális eleme a történes. A történesben valamely lehetőség valóságba megy át. A nyers történesek méltatását nem igen találjuk meg etikai írónál. Inkább csak az isteneszme apologetái terjeszkednek ki ilyen kérdésekre, mikor a «fizikai rossz» fogalmáról szólnak.² Újabb értékelméleti írók beszélnek értékes tényállásokról is.³

Az «omne ens est bonum» axióma alapján minden történesben van bizonyos metafizikai jóság, már csak azért is, hogy valóban megtörtént, hogy a létben részesedik. Amint nincsen metafizikai értelemben rossz szubsztancia, úgy nincsen rossz történes sem. Bizonyos lehetőségek minden történesben megvalósulnak, minden történes valamely lehetőségnek valóságbaszökkenését jelenti. Minthogy létezni jó, azért valósítani is jó, minden történes valósítás, minden történes jó is bizonyos tekintetben.

Eddig tehát nem nyertünk alapot arra, hogy a történesek között etikai különbséget tegyünk. Megváltozik azonban a helyzet, ha a történesek terminusait, a valósítások eredményét is tekintetbe vesszük. Ha a történesek terminusai között sikerül bizonyos rangsort megállapítani, ez a rangsor irányadó lesz a történesek értékelésére is.

A történes lényege szerint valósításra irányul. Tehát annál tökéletesebb, minél tökéletesebb létező lett a terminusa, minél tökéletesebb, valósultabb létezésbe torkollik. Már most a metafizika bizonyos rangsort állapít meg a létezők között. Ennek a rangsornak csúcsán áll az

¹ Pauler Á.: Bevezetés a filozófiába. 86. §.

² Schütz: Dogmatika.² I. 369. l.

³ N. Hartmann: Ethik. 398. l.

actus purus, a tiszta valósultság, legalsó határán pedig a materia prima, a merő lehetőség. Ez a rangsor a létezők mindegyikére kiterjed, hiszen a két szélső határ, az actus purus és a materia prima között foglal helyet minden actus-ból és potentia-ból összetett lény.¹ Éspedig, lefelé menő rendben: tiszta szellem, ember, állat, növény, élettelen anyag. A teremtmények actus-ból és potentia-ból vannak összetéve, s annál értékesebbek, minél inkább kidomborodik bennük az actus-komponens.

A történések rangsora követi terminusaik rangsorát. Tehát leg-tökéletesebb történés (tekintet nélkül arra, hogy ilyen valósággal létezik-e) az, amely az actus purus-ra irányul, ez persze már csak analóg értelemben nevezhető történésnek, hiszen az actus purus-t a szó szoros értelmében létrehozni nem lehet. Következnek a tiszta szellemi lényekre, majd az emberre, állatokra, növényekre stb. vonatkozó történések.

A történés lehet negatív értelemben tökéletes is, ha tudniillik valóságok lebontására irányul. Ilyen történés volna (ismét tekintet nélkül arra, lehetséges-e) az, amely az actus purus megszüntetésére irányulna, majd, mindig csökkenő mértékben, amely a tiszta szellem, ember, állat, növény létezése, működése ellen irányulna. A negatív értelemben tökéletes cselekvést egyszerűbben rossznak is lehetne nevezni, de ez a rosszság még nem erkölcsi, sőt nem is materiális (mert ezt a szót már másra foglalta le az etika), csak fizikai.

A történések rangsorának megállapításában a történés terminusán kívül még szerepet vihet az a meggondolás is, vajjon az adott történés az általa érintett lehetőséget teljesen vagy csak részlegesen való-sította-e meg? Ez utóbbi szempontból például tökéletesebb történés egy hibátlan fűszál növekedése egy bölcséleti gondolat hibás kifejtésénél.

b) A történésekből a személy formál cselekvést, midőn értelmével lehetőségeket vesz észre és akaratával megvalósítja. Az akarat elhatározás létrejöttét, feltételeit, következményeit a skolasztikus bölcsélet részletesen fejtegeti, a szándékosság, tudatosság, felelősség fogalmait kidolgozza. A keresztény erkölccsant elsősorban az emberi cselekedetek érdeklik, ezért megállapításait és megkülönböztetéseit az actus hominis és actus humanus meghatározásaiba sűríti.

Az etikai gondolkodás ezeket a gondolatokat az emberi életviszonyoktól eltekintve is fel tudja használni. Az actus hominis és actus humanus különbsége ugyanis épp arra mutat rá, mi különbözteti meg a cselekvést a történéstől, mi teszi valóban cselekedetté? A tökéletes cselekedet hiánytalanul fel fogja mutatni a történéseket jellemző mozzanatokat, de ezenkívül még bizonyos sajátos vonásai is lesznek, és e vonások hiánytalan jelenléte esetén lesz a cselekvés a legtökéletesebb.

A cselekedet annál tökéletesebb, minél személyesebb. Más szóval

¹ L. Maritain: *Les degrés du savoir*. Paris, 1935.

úgy is mondhatni, hogy szívvel-lélekkel végbevitt cselekedetek igazibbak, valódibbak, mint a kénytelenül-kelletlenül végzettek. A cselekvés személyes jellege megköveteli, hogy az a cselekvő énjét minél jobban kifejezze, az ő akaratából és értelméből származzék. Ez a kifejezés: »beszámíthatatlan cselekedet«, tulajdonképpen ellenmondást rejt magában: mert hiszen a cselekedetet a történetstől épp az különbözteti meg, hogy a személyiség latbavetésével megy végbe, tehát beszámítható. Minél megfontoltabb, minél szabadabb a cselekedet, annál inkább megérdemli a cselekedet elnevezését. Ebből az is következik, hogy csak szellemi lény tud cselekedni, így tehát a tökéletes cselekvés nemcsak tárgyi szempontból áll kapcsolatban a szellemmel, hanem alanyi szempontból is. Tárgyi szempontból azért, mert a tiszta valósátság feltételül szellemi. Alanyi szempontból azért, mert az igazi valósítónak is szelleminek kell lennie.

c) A cselekvés tárgyi és alanyi tökéletessége egybeolvad a cselekedetnek a cselekvőre gyakorolt visszahatásában. E visszahatás magának a cselekvőnek valósulásában, kiteljesedésében nyilvánul meg. A cselekvőt a cselekvés tökéletesítheti, vagy legalább is kifejezheti a cselekvő mivoltát. Tapasztalatunk világában a cselekedet valósítja a cselekvőben rejlő lehetőségeket, módot ad arra, hogy a cselekvő képességei kifejlődjenek.

Mikor például az asztalos szekrényt készít, cselekedetének tárgyi tökéletessége a szekrény eszméjének megvalósításában, személyi tökéletessége az ő értelmi és akaratú közreműködésében, a cselekedet visszahatása pedig abban mutatkozik, hogy mesterségében gyakorlottabbá lesz.

Legtökéletesebb cselekvés az immanens cselekvés. Ebben az említett tárgyi, személyi és visszahatásbeli tökéletesség egybeesik, és ezért eszményi cselekvés lehet, *egységben* tartalmazza mindazokat a mozzanatokat, amelyek a cselekvést cselekvéssé teszik.

A cselekvés három jellegzetessége három karakterológiai kategóriát is meghatároz: az objektív, a szubjektív és a kontemplatív ember típusát. Az első a cselekvésnek tárgyi, a második személyi, a harmadik abszolút tökéletességére törekszik.

2. A cselekvés reduktív elemzéséből három jellegzetességet vezetünk le: a) valósult létezőre kell irányulnia, b) személyes, szellemi lénytől kell kiindulnia, c) bizonyos immanenciát kell felmutatnia.

Második kérdésünk az lesz, mikor nevezhetjük az így megjelölt cselekvést jónak? Ez a kérdés csak a »jó« fogalmának némi tisztázódása után nyerhet feleletet.

Metafizikai szempontból minden létező egyszersmind jó is.¹ Létezni ugyanis bizonyos tökéletességet jelent szemben a nem-létezéssel,

¹ »Esse actu boni rationem constituit.« C. G. I. 3. Scotus: »Asini Manichaei nonne vident omne ens in quantum ens bonum esse?« Dist. X. q. 2. n. 8. Szent Tamásnál még: S. Th. I. 5, 3; c. G. I. 96.

már pedig a tökéletesség jó. A jó az, amire minden törekszik, minden a maga tökéletességére törekszik.¹

Ebből az következik, hogy metafizikai szempontból minden cselekedet jó, már csak azáltal is, hogy valóság, másrészt azáltal is, hogy valóságos létezőre irányul.

Másképen áll a dolog az erkölcsi jósággal. Hiszen a lelkiismeret, az erkölcsi tudat tanúsága szerint nem minden cselekedet jó; metafizikai rossz nem létezik, de erkölcsi rossz létezik.

Az erkölcsi jóság a cselekvéseket jellemzi. Gyökerét azokban a mozzanatokban kell keresni, amelyek a cselekvést az egyszerű létezés-től megkülönböztetik.

A létezés a valóságot, mint valósultat állítja elének: a cselekvés ugyanazt, mint valósulót, valósíthatót, valósítandót. A megvalósultság alapja az abszolút metafizikai Jó. A megvalósítás az abszolút etikai Jó. A metafizikai jóság tehát a dolgok létezésében levő tökéletességnek, az etikai jóság pedig a megvalósításban rejlő tökéletességnek az elve. Minthogy azonban a valósítás is a létben való részesedésnek egyik módja, azért a metafizikai jónak, mint a létezés tökéletességének elsőbbsége van az etikai jó, a valósulás és valósítás tökéletessége felett.² Egyébiránt az Abszolútumban a metafizikai jóság és az erkölcsi érték egybeesnek, csak virtualiter különböznek.³

A keresztény bölcelet ennél fogva Istenben nemcsak az abszolút létezőt, hanem az abszolút értéket is látja. N. Hartmann ezt az álláspontot élesen támadja.⁴ Szerinte az erkölcsi étellel és az értékek fennállásával, azaz érvényességével összeférhetetlen az abszolút Létezőnek, Istennek a fogalma. Szerinte ugyanis érték az, ami még megvalósulásra vár, ha pedig van egy abszolút Létező, aki egyszermind abszolút Érték is, akkor már semmi sem vár megvalósulásra, mert hiszen minden megvalósult, aminek a megvalósulása kívánatos lehet. Ezen az alapon csak istentelen erkölcsöt tart lehetségesnek.

Ezt az ellenvetést Pauler Ákos a lét analógiájára való hivatkozással cáfolja meg.⁵ Ami megvalósult az isteni lét síkjában, még lehet megvalósítandó a teremtményi lét vonalában. A keresztény bölcelet szempontjából ehhez még valamit hozzátehetünk. Bizonyítható, hogy Istenben nem lehetetlenek a valós vonatkozások.⁶ Sőt, ezenfelül kimutatható az Abszolútumban bizonyos polaritás. Az Abszolútumban

¹ De ver. q. 21. — L. Rintelen F. J.: *Der Wertgedanke in der europ. Geistesentwicklung*. Halle, 1932. — Pieper, J.: *Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Th. v. A. Münster*, 1929. U. a.: *Die Wirklichkeit und das Gute*, U. o. 1931.

² Przywara, E.: *Religionsbegründung*. Freiburg i. Br. 1923.: 91. s. kk. II. V. ö. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik*. XII. Halle, 1913—6.

³ Garrigou—Lagrange: *Dieu*. Paris, 1928. 550. s. kk. II.

⁴ Ethik, 1935. 737. s. kk. II.

⁵ I. m. 112a. §.

⁶ Schütz A.: *Eszmék és eszmények*. 169.

például feltétlenül megvan a Gondolat és Gondoló polaritása.¹ Az Abszolútumban feltétlenül megvan nemcsak a létezésben rejlő kiválóság, hanem a valósításban rejlő kiválóság is. Ennek megfelelően ő nemcsak a létnek, hanem az értékességnek, nemcsak a metafizikai, hanem erkölcsi jónak is végső elve.

Ahogy a létezők valósága részesedés az Esse subsistens-ben, úgy a cselekedetek erkölcsi jósága részesedés az Actus purus, a legfőbb érték jóságában. A jóság tehát a cselekedeteknek épolyan objektív határozománya, mint egyéb létezőknek bármilyen, a létet színező, körülhatároló tulajdonsága.² Ahogy nem az értelem adja meg a lényegnek tulajdonságait, úgy nem az akarat ad a cselekedeteknek erkölcsi jóságot.

Az erkölcsi jóság azonban nem valami különleges módon szubsztáló értékvilágból táplálkozik. Az érték nem egyéb, mint megvalósításra váró, vagy megvalósított lényeg. Minden teremtetett lény lényegből és létezésből, vagy másszóval, értékből és valóságból van összetéve. És ahogy valósága az esse subsistens-ben való részesedés, úgy értékessége is az isteni lényeg, s az isteni lényegből folyó ideák imitációja.

Az érték fogalma a lényegével szemben csak azt a többletet mutatja fel, hogy míg a lényeg a létezésnek, addig az érték a valósultságnak ellenpárja. Lényeg és lét inkább sztatikus, érték és valósultság dinamikus fogalmak. Értelmünk a valóságot, mint lényeget és létezést, az igazság jegyében, akaratunk ugyanazt a valóságot, mint értéket és valósulást a jónak a jegyében közelíti meg.

Az értéknek így vázolt fogalma mindenesetre szűkebb körre szorítkozik, mint az általában használatos beszédmódban. De viszont az általában használatos tágabb körű értelmezés sok zavarra adhat okot.³

A jó és az érték fogalmainak e vázlatos körvonala után keressük a cselekedetek tárgyi, alanyi jellegében, majd a cselekvőre való visszahatásában az erkölcsi jóságot.

a) Tárgyi szempontból az erkölcsi jóság a lényegek megvalósítására irányuló cselekedetben van. Ezen a ponton a következő nehézség támad: ha minden lényeg megvalósulása érték, akkor érték a tökéletes tolvajlás, tökéletes hazugság, vagy pedig a virulens baktériumtelep, az orvosi szemmel nézve «gyönyörű» lábtörés.

A feleletben előre kell bocsátani, hogy minden történés egyrészt alakít és épít, másrészt meg ront és bont. A történés értékíránya a létesített és elpusztított dolgoknak a lét hierarchiájában elfoglalt helyé-

¹ Blondel, M.: *L'Action*. Paris, 1936. 160. s. kk.

² Hessen, J.: *Wertphilosophie*. Paderborn, 1937. 31. l.: «Werte können nur als Eigenschaften, Qualitäten, Seinszustände existent werden».

³ L. Ward: *Philosophy of Value*. New-York, 1930. — Kolnai: *Der ethische Wert und die Wirklichkeit*. Freiburg i. Br., 1927.

től függ. A történések jósága és rosszasága tehát relatív. Ez vonatkozik a baktériumtelep létrehozásának példájára. Az emberélet mindenestre magasabb helyen áll a lét hierarchiájában, mint a baktériumtelep: tehát jót tett, aki a baktériumokat pl. orvosi kísérleti célokra tenyész-tette, rosszat, aki tömeggyilkolásra.

• Más a helyzet a tökéletes hazugság példájánál. Itt nem valódi, hanem mondvacsinált lényeggel állunk szemben. Ennek a megkülönböztetésnek nominalista bölcséleti rendszerben nem volna értelme, ott minden lényeg csak mondvacsinált. A szenttamási bölcsélet azonban különbséget tesz a lényegeket között. Vannak a valóságból elvont, a dolgok mélyén valósággal ott rejlő lényegeket, mint például «az élet», «a tudás», és vannak merő észlénységek, entia rationis. Ez utóbbiakat csak mondani lehet, de lehetséges megvalósulásuk nincs, mint például a négyyszögű kör.

Nem valósulhat, tehát nem lehet jó cselekedetnek a tárgya az olyan mondvacsinált lényeg, amely önmagában ellenmondó jegyeket tüntet fel. Már pedig ilyen a beszéd értelmével ellenkező beszéd (hazugság), a tulajdon elvébe ütköző tulajdonszerzés. Az ilyesmi csak az emberi értelem vértelen és a valóság szilárd alapjának híjával levő konstrukciója. Az önellentmondó lényegeket megvalósítására való törekvés a bűn (materiális értelemben véve).

Ezzel szemben a bármily fokozás esetén is lehetséges lényegeket, mint például élet, értelem, szeretet a jócselekedeteknek természetesen kínálgató anyagát adják. Ezek az elsősorban megvalósítandó értékek. Vannak végül olyan lényegeket, amelyek csak feltételesen lehetségesek. Például asztalosnak lenni, könyvet írni. Ezeknek megvalósítása magában véve erkölcsileg közömbös. A körülményektől függ ugyanis, hogy megvalósításuk az egyén számára nem jelenti-e egy önmagában ellentétes jegyeket feltüntető lényeg megvalósításának kísérletét. (Például: egy szerzetes számára tilalom ellenére asztaloskodni. Ez a fogalom ellentmondó jegyeket rejt magában: szerzetes — tilalom ellenére.)

b) Az ember absztrakciós tevékenység útján jut a megvalósítható lényegeket tudatára. Azután akaratilag elhatározással dönt, vajjon való-sítsa-e meg, vagy sem. Ez a két mozzanat adja meg a cselekvés alanyi jellegét, ezek szabják meg, vajjon alanyi szempontból erkölcsileg jó-e, vagy rossz-e a cselekedet?

Az emberéletnek, a történéseknek folyamából igen sokféleképp lehet megvalósításra váró lényegeket kiemelni. Még hasonlóan nevelt, közös műveltségű emberekkel is megtörténhetik, hogy adott helyzetben egészen különböző erkölcsi problémákat látnak maguk előtt, különbözőképp absztrahálnak. Az egyháztörténet akárhányszor arról számol be, hogy valamely konkrét helyzet megítélésében súlyos nézeteltérések adódtak szentek között is. Az ember, csak rész szerint lát, rész szerint ítél. A karakterológiai kutatás feladata az azonos helyzetben felmerül-

hető sokféle helyzetképet, lehetőségtudatot¹ jellemezni és osztályozni. A cselekedet erkölcsi jósága mindenesetre legalább annyit megkövetel, hogy az akarati elhatározás ne megelőzze, hanem kövesse a lehetőségek kirajzolódását az értelemben.

Ez a követelmény más szóval úgy fejezhető ki, hogy az ignorantia vincibilis nem ment a bűn terhe alól. Az akarat előzetes bekapcsolódása, bizonyos erkölcsi rövidzárlat áll fenn az értékekkel szemben való vak-ság («Wertblindheit») esetében.² Ezt ostromozza az Üdvözítő, mikor azokról beszél, «akiknek szemük van a látásra, de nem látnak, fülük a hallásra, de nem hallanak». Nem látják meg a jócselekedet kínálókozó lehetőségét, mert már eleve mást határoztak.

Az absztrakciós műveletbe hiba is csúszhatik, olyan lehetőséget vélünk esetleg látni, amely nem is áll fenn, vagy pedig nem vesszük észre a megvalósítandónak ítélt eszme ellentmondó jegyeit. Ebben az esetben az erkölcsi cselekedet tárgyilag nézve rossz lesz, de azért alanyi szempontból lehet erkölcsileg jó. Mindamellett a cselekedetek tökéletességének érdekében kívánatos, hogy a cselekvő minden eszközzel igyekezzék a lehetőségekről tiszta és kimerítő képet nyerni.

Az értelem által rajzolt lehetőségekből az akarat választ ki egyet megvalósításra. A kiválasztott lehetőség a cselekedet anyaga. A cselekvés célja az a helyzet, amelyet a kiválasztott lehetőség megvalósulásának következménye gyanánt elő akarunk idézni. A motívum pedig az értékek hierarchiájáról vallott gyakorlati meggyőződésünk. Ez utóbbi akkor hibás, ha elméleti meggyőződésünkkel nem egyezik.

Mínthogy a cél inkább a cselekvés után várt helyzet elképzelése, a motívum pedig a célkitűzés benső oka, az utóbbi az erkölcsi megítélés szempontjából fontosabbnak látszik az előbbinél. Ebben a tekintetben az erkölcsi rend különbözik a metafizikaitól. A metafizikai rendben finis transit in formam, a cél-ok megvalósuláskor átmegy formai okságba. Az erkölcsi rendben a motívum, a causa formalis jelöli meg a cselekvő által kívánatosnak ítélt célt. «Qualis quis est, talis ei finis videtur». Mikor a fenomenológiai etika a gyakorlatilag követett értékrendet, a motívumokat állítja az erkölcsiség tengelyébe, szerencsésen egészíti ki a skolasztikus kézikönyveknek sokszor csak a cselekedet anyagát és célját, nem pedig személyes oldalát kellő figyelemben részesítő tárgyalásmódját.

c) A motívumok vizsgálata ahhoz a kérdéshez vezet, mi tesz valakit erkölcsileg jóvá?

E tekintetben utalnunk kell előbbi megkülönböztetésünkre elméletileg és gyakorlatilag vallott értékelésünk között. Elméletileg könnyű

¹ Ilyen irányba mutatnak Spranger típusai.

² Hildebrand, D.: Die Idee der sittlichen Handlung. Halle, 1930. V. ö. Bölcs. Közl. 1937. 91. 1. Ibrányi F.: Erkölcsbölcselet, és szerzőtől: Korunk Szava. 1938. IV. 16. D. v. H., az erkölcsbölcselet.

belátni, hogy az Actus purus áll az értékhierarchia csúscán. Azonban ez a meggyőződés nem mindig hat ki az emberi cselekedetekre. A bűnös ember nem a legfőbb értékből kisugárzó eszméket, lehetőségeket kívánja megvalósítani, hanem sajátmagában kitermelt, ellentmondást tartalmazó eszméket. Cselekedeteit nem a legfőbb értékhez, hanem önmagához méri, önmagát teszi meg az értékek forrásává. Már Szent Ágoston is ebben látja a bűn és erény különbségét, mikor két szeretetről beszél, amely két várost épített magának. Isten szeretete építi Isten városát, amelyben az ember Istenhez annyira ragaszkodik, hogy önmagát megveti. És az önszeretet felépíti az ördög városát, az önszeretet Isten megvetéséig megy.

Ha Istent gyakorlatilag is a legfőbb értéknek tekintjük, ha abszolút és egyetemes szempontból nézzük a megvalósítható lehetőségeket, akkor vagyunk erkölcsileg jók; ha pedig az abszolút értékre való tekintet nélkül, önkényesen állítunk fel megvalósítandó lehetőségeket, akkor vagyunk rosszak.

E kétféle magatartás következményére a Szentírás így figyelmeztet: «Aki keresi lelkét, elveszti azt, aki pedig elveszti, megtalálja». (Mt. 10, 37.) Ez a mondás első pillanatra paradoxonnak látszik, de értelme bölcsleltileg is magyarázható. Saját lelkünket keresni, vagyis önmagunkat abszolút értékmérőnek megtenni ellentmondást rejt magában, rossz cselekedet. Saját valónk vagy bármi más teremtmény, mint tökéletes érték ellentmondó fogalom, épügy, mint a fentebb leírt tökéletes hazugság. Ha ennek a fogalomnak morális létet adunk, személyiségünket ehhez kapcsoljuk, akaratunkat ráirányítjuk, akkor saját mivoltunkkal, természetünkkel jutunk ellentétbe. Hiszen az ember természeténél fogva a valóságra és nem a koholmányra áhít. Ha mi életünket mégis irreális célra tesszük fel, akkor a negatív értékű, romboló történés mintájára, analógiájára, de már erkölcsiség vonalán megszületik a bűn. A bűn «élet, mely halál»,¹ a természete szerint észszerűre, valóságosra törekvő emberi szellem megtagadása, képességeinek csirájukban történő elfojtása.

Égészen más lesz a cselekvés célját az abszolút értékből, motívumát az Isten szeretetéből merítő személy helyzete. Minthogy a szellemi személyesség lényege a lehető és valósult lét tiszta felfogásában és az igazi értékek valósításában áll, azért a szellemi személy kiteljesedése is ebben, a saját lényegének megfelelő etikai életben van.

A cselekedetek anyagának, formájának és a cselekvő személyeknek jóságán vagy értékességén kívül szokás bizonyos tárgyak jóságáról is beszélni. És pedig a metafizikai jóságon kívül hallunk a tárgyak «haszonértékéről és élvezeti értékéről» (Bonum utile et delectabile).² Ezek tulajdonképpen csak az attributív analógia értelmében nevezhetők

¹ Jánosi J.: Új Kor. 1936. évf.

² L. Egenter: Gottesfreundschaft. Augsburg, 1928. 7—30. l.

jóknak, sőt tudományos nyelvünk a *jav* szót alkotta számukra. A javak azoktól a személyektől veszik értéküket, akiket tökéletesíteni hivatva vannak, akár létezésükben, akár működésükben. Hasznos mindaz, amit egy személy céljai szolgálatába állít, kellemes pedig mindaz, ami képességeit ténylegeseníti.

3. Az erkölcsi eszmény érvényesülésének módjára vonatkozóan az eddig érintett gondolatok néhány érdekesebb korolláriumára szeretnénk rámutatni.

a) Hogyan érvényesül az így jellemzett jóság Isten cselekedeteiben?

Isten jósága nem követeli a teremtetést. Előtte nem álltak vagy állnak megvalósulást követelő lehetőségek. A maga részéről azért nem, mert ő *actus purus*, teljesen valósult akkor is, ha nem teremt. A világ részéről sem, mert hiszen a teremtetés előtt a világ még *in potentia* sem létezett (nem volt «ős-chaos»). Tehát Istent nem lehet jobbnak nevezni, amiért teremtetett, mintha nem teremtetett volna.

De mégis jó, hogy Isten teremt. Mert jó a lényegeknak létet adni, a *materia* primának formát adni, az anyagba életet lehelni, az életet a szellem szolgálatába állítani, a lelket a kegyelmi világba emelni. Mert mindezek az alsóbb létfokok megnyíltságban vannak a felsőbbek számára, a magasabbat befogadni és hordozni képesek, s ha ezt elnyerik, valósítás, tehát erkölcsi jó keletkezik.

Sőt, a teremtetői cselekedetek a legjobbak, amelyek a világot illetően és a világon végbemenetnek. Mert a lét alacsonyabb rendjéből magasabba csak Isten emelhet valamely létezőt. Egyedül Isten képes valamely teremtmény képességi létét teljesen kitölteni, valóra váltani.

A legtökéletesebb isteni cselekvés mégsem evilági, hanem immanens. Igaz, hogy Isten sohasem fejlődhetik, nem juthat képességiségből valósultságba, tehát benne a cselekvés általunk teljesen át nem érthető magasabb formájára kell gondolnunk, amely merő tökéletesség. A ki nyilatkoztatás nyomában nem nehéz e legtökéletesebb cselekvést a szentháromsági eredésekkel azonosítanunk. És minthogy ezek teszik Istent örökké cselekvővé, minden erkölcsiség végső forrásának, abszolút Értéknek is nevezhetjük a szentháromságos életet.

b) A cselekvés fenti jellemzéséből a teremtmények, nevezetesen az ember erkölcsi életére is levezethetők bizonyos elvek.

Ha az erkölcsi élet valóban képességi létünk ténylegesenítése, akkor indokolt a görög bölcs követelése: «Ismerd meg magadat».¹ Ennél magasabbrendű, legfőbb erkölcsi maxima a következő: «Légy, ami vagy». Ez nem tautológia. Értelme: légy valósággal az, ami most még csak *in potentia*, csíraszerűen, proházskai szóval élve, «kipontozva, kikezdésben» vagy. Ha egyáltalán van erkölcsi kötelesség, akkor csakis innen indul-

¹ Gilson, E.: *La théologie mystique de St. Bernard*. Paris, 1934. 220. s. kk. II.

hat ki, ez a legelső erkölcsi elv. Kötelesség mindaz, aminek elmulasztásával nem vagyok valósággal az, aminek valloam magam, amivé természetem tesz.

Ez a maxima az emberre nézve azt jelenti: Köteles vagy megőrizni és kifejleszteni mindazt, ami téged emberré, tehát létezővé, élővé, szellemivé tesz. A szellemiség egyúttal bizonyos megnyíltságot is jelent Isten benső életének megismerésére, ha Isten ez ismeretre fel akar emelni.¹ Ez magasabb létfokot jelent, erre egyedül Isten tud felemelni,² de az emberi szellem is eljut odáig a maga erejéből, hogy e felemelést kívánatosnak tartsa, s így tökéletes boldogságot és jóságot Istentől várjon. Ha tehát az ember azt akarja, hogy a benne szunnyadó lehetőségek valóságba menjenek át, Istenhez kell fordulnia. Ennélfogva az etika túlmutat önmagán, a valláshoz utal. Hiszen «élni annyit tesz, mint mindenekfelett szeretni az Abszolútumot».³ A «légy ami vagy» maximumából következik a teremtményi lét elismerése, elfogadása, következményeinek levonása is. E bölcséleti maxima értelmét elemezve azt találjuk, hogy jelentésében végül is egybeesik a főparancsolattal. Az ember akkor él igazán emberi életet, ha mindent az Abszolútum szempontjából néz. Ezt a programot a maga erejéből nem valósíthatja meg, hanem csak isteni segítséggel. Ezért erkölcs és vallás egymástól el nem választható.

A legtökéletesebb cselekvések azok, amelyek egyenesen az Abszolútumra irányulnak. A bölcsélet a maga körében nem tud ilyenekről. Az istenies erények teológiai fogalmához, amely épp az Abszolútumra való egyenes irányulást fejezi ki, a bölcsélet annyit mondhat, hogy az ilyen cselekvés mindenesetre a lehető legtökéletesebb emberi cselekvés.

Ami mármost az ember földi körben mozgó kötelességeit illeti, maximánk értelmében kötelességünk önmagunk és embertársaink részére mindazt biztosítani, ami az emberi élethez szükséges. A «légy ami vagy» elve minden természetjogi kötelességet megalapoz. Mindaz megvalósítandó, ami minket emberré tesz, ami embervoltunkkal velejár. Ezek egyetemes kötelességek.

Vannak végül partikuláris kötelességek is, amelyek nem mindenkire vonatkoznak. Ezek az embervoltot szűkebbrefogó, szabadon kiválasztott, de a választás után, vagy az élet egyéni követelményei folytán kötelességszerűen megvalósítandó lényegegek. Ilyen értelemben kötelesség mindaz, ami az egyént hivatására alkalmassá és méltóvá, például orvosná, munkássá, stb. teszi. Maximánk tehát a hivatások etikáját is megalapozza.

Az erkölcsi jónak az actus-potentia tanból fakadó elmélete így a cselekvések egész birodalmára kiterjed.

Ervin Gábor.

¹ Garrigou—Lagrange: *De Revelatione*. Roma, 1928. I. 385. s. kk. II.

² Pascal: *Pensées*, n. 793.

³ Pauler, i. m. 169a. §.

AZ AQUINÓI SZENT TAMÁS TÁRSASÁG MŰKÖDÉSE

Az Aquinói Szent Tamás Társaság 1938 március 9-én Budapesten a Központi Papnevelő Intézet előadótermében *Schütz Antal* elnöklelte mellett tartotta meg rendes évi közgyűlését. Az elnök a közgyűlést megnyitó előadásában Szent Tamásnak az eucharisztiai-színekről szóló tanításának bölceleti vonatkozásait ismertette. Az előadást jelen kiadványunkban közöljük.

Kecskés Pál ügyvezető alelnök a Társaság működéséről szóló jelentésében előadta, hogy három év előtt a nagyközönség részére kezdett előadások folytatásaként az elmúlt társulati évben «A szellem bölcelete» összefogó címmel a következő előadások tartottak:

November 17-én *Kühár Flóris*: A szellemi lét megnyilvánulásai.

December 1-én *Szigeti József O. P.*: A szellem mint értelem.

December 15-én *Kecskés Pál*: A szellem mint akarat.

Január 26-án *Schütz Antal*: Szellem és nem-szellemi valóságok.

Február 9-én *Brandenstein Béla báró*: Egyén és közösségi szellem.

Február 23-án *Jánosi József S. J.*: A szellemi lét metafizikája.

Az ügyvezető alelnök az előadóknak az elnökség hálás köszönetét tolmácsolja s jelenti, hogy a korábbi évek előadássorozataihoz hasonlóan, az idei előadások is rövidesen megjelennek a Szent Tamás Könyvtár füzeteként. Jelenti, hogy a tagok speciális tárgyú tudományos értekezései az idén is megjelent Bölceleti Közleményekben közzétettek. Ezután köszönetet mond mindazoknak, akik anyagi támogatásukkal segítették elő a Társaság működését, elsősorban a *Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Karának* a Bölceleti Közlemények kiadásához adott támogatásért, továbbá *Pataky Arnold* rector magnificus adományáért, valamint a *Franklin-Nyomda* igazgatóságának a nyújtott támogatásért.

Az elnökség ajánlatára a közgyűlés egyhangúlag rendes tagokul választja vitéz *dr. Haynal András* szentdomonkosrendi teológiai tanárt, *Szigeti József* szentdomonkosrendi teológiai tanárt, *dr. Trugly Pál* jézustársasági főiskolai tanárt, *dr. Schnell Jánost*, a m. kir. Gyermekekléktani Intézet igazgatóját, *Huszár Győző* igazgató-tanítót, bölceleti író, *dr. Klemm Kálmánt*, a Központi Papnevelő Intézet tanulmányi felügyelőjét. A közgyűlés hozzájárul ahhoz, hogy a legközelebbi tisztújításig a titkári teendőket *Ibrányi Ferenc* egyetemi magántanár, a pénztárosi teendőket pedig *Klemm Kálmán* lássa el.

Pataky Arnold számvizsgáló a Társaság 1937 március 10-től 1938 február 27-ig terjedő pénztári forgalmáról a következő jelentést teszi elő. Bevételek: Áthozat a múlt évről 566.18 P. Tagsági díjakból: 480.— P. Dr. Pataky Arnold adománya: 500.— P. Postatakarék kamat 17.67 P. Kiadványok eladásából 51.24 P. Összesen 1615.09 P. — Kiadások: Hozzájárulás a Bölcséleti Közlemények-hez 250.— P. Nyomdai és postaköltség 182.43 P. Az ülések üzemi költsége 105.— P. Postatakarék kezelési és posta-díj 20.39 P. Összesen 557.82 P. Összes bevétel 1615.09 P. Összes kiadás: 557.82 P. Pénztári maradvány 1057.27 P, ebből a Postatakarékpénztárban van 1046.— P, a Nemzeti Gazdasági Bank takarékbetétkönyvén 10.62 P. A közgyűlés a számvizsgáló jelentését tudomásul veszi s Kecskés Pál alelnöknek a pénztár kezeléséért a felmentést megadja.

A közgyűlés utolsó száma *Zemplén György* cisztercita teológiai tanár székfoglaló előadása volt «Karakterológia és szenttamási etika» címmel. (Megjelent a Cisztercita Rend Hittudományi Főiskolájának Emlékkönyvében.)

Több tárgy nem lévén, az elnök a közgyűlést bezárja.

SZEMLE.

A Catholic Council for International Relations hágai nemzetközi békekongresszusa.

A Nagy-Britannia és Írország püspöki karának jóváhagyásával és támogatásával működő, angol eredetű katolikus nemzetközi társaság, amelynek keletkezéséről, eddigi működéséről és célkitűzéséről a Bölcséleti Közlemények tavalyi száma (81—82. old.) beszámolt, az idén aug. 19—22-ig a holland püspöki kar előzetes beleegyezésével és jóváhagyásával nemzetközi békekongresszust tartott. A kongresszuson Anglia, Belgium, Egyesült Államok, Franciaország, Írország, Hollandia és Magyarország csak előre meghívott delegátusai vehettek részt. A delegátusok általában tanárok, továbbá országos katolikus szervezetek vezetői és nemzetközi szervezetek ismert képviselői. Legyen szabad megemlíteni a résztvevők közül a következőket: P. J. S. Serrens holland képviselő, a nemzetközi keresztény-szocialista szervezet titkára, a holland szervezőbizottság vezetője, Kors O. P. nymwegeni egyetemi tanár, Mgr. Beaupin, a Commission Catholique de Cooperation Intellectuelle elnöke, M. A. Janssen, volt belga miniszter, Brown S. J. (Írország) és a népszövetségi működéséről ismert Arnou S. J.

A kongresszus munkarendje három kérdést tűzött napirendre: a nemzetközi békétlenség és rendezetlenség a) politikai, b) gazdasági okai és orvoslásának módjai, c) a népek közösségének megszervezése. Az első tárgyról előadott J. A. Ryan, a washingtoni katolikus egyetem tanára és P. J. Delos O. P., a lillei egyetem tanára. A második kérdés előadói voltak: Maurice Byé, a toulousei egyetem fiatal és népszerű tanára és Van der Valk (Bréda). A harmadik kérdést tárgyalták A. Muller S. J., az antwerpeni egyetem tanára és John Eppstein, a Társaság titkára, aki Nagy-Britanniát állandóan képviselte a Népszövetség titkárságában. Az előadásokat vita követte, amelyben minden kongresszusi tag résztvehetett. Majd külön e célra megalakult bizottság a vita után azoknak a pontoknak megfogalmazásán dolgozott, amelyeket a kongresszus mint határozatot az utolsó ülésen elfogadott. Gyakorlati célok megvalósítására a megalakult propaganda (Allard) és nevelésügyi (Beaupin) bizottság is ülésezett és határozatokat dolgozott ki.

Az első témakörrel kapcsolatban abból indultak ki, hogy nincs béke és ennek ma legnagyobb veszedelem a túlzó nacionalizmus. Vita indult meg a béke, patriotizmus és nacionalizmus fogalmairól. A kongresszus megállapodott abban, hogy a béke, amely minden politika és államvezetés célja, egy emberi közösség nyugalma, amelyben a közjóban való részesedés biztosítja az embereknek és népeknek a természeti és keresztény rendeltetésüknek meg-

felelő élet lehetőségeit. A közjó, egyeseket és népeket tekintve egyaránt, az igazságos rend elve, amelyben az egyesek és a közösség kölcsönös jogai biztosítva vannak. A közjó egyben a szeretet tárgya, amely a köteles felebaráti szeretetet minden ember javára ráirányítja. A békében élő közösség a szeretettől áthatott jogrendet valósítja meg saját keretében. Az igazi béke dinamikus, mint maga a közjó, amely a népek több szeretetre és igazságra irányuló törekvéseinek folyton tökéletesebben megvalósítható tárgya. Minden olyan politikai elmélet és gyakorlat tehát, amely elfordul az emberi természet egységén és az emberi szolidaritáson alapuló jog és testvériség rendjétől, a nemzetközi békétlenség és rendezetlenség távolabbi vagy közelebbi oka.

A nemzeti érzés a politikai rend egyik alapja és kultúra kiindulópontja. A túlzó nacionalizmus azonban ezt egyedüli alappá teszi meg. Az értékek lényeges rendjének felforgatását jelenti, ha az emberi személyes és közösségi életet mindenestül alárendelik az etnikai céloknak. Az állam és nemzetiség azonosítása elveszi az állam céljának egyetemességét és az abból adódó transzcendenciát. Ha a közhatalmat lefoglalja egy részleges csoport a maga számára, mint osztály vagy nemzetiség, nem alakulhat ki békés politikai rend, mert figyelmen kívül marad az egyetemesség és az igazi közjó. Sem az osztály, sem a fajiség nem nézi az emberben a transzcendens személyt, a jogrend egyetemes szeretetre kötelezett alanyát. Ezért a túlzó nacionalizmus következtében eltűnik az államok és népek között is az egyenlőség és testvériség, a jog és szeretet kapcsa, amely nélkül nincs nemzetközi béke.

A kongresszus állást foglalt az eredetileg individualista szemléletből eredő abszolút szuverénítás újabb értelmezése ellen, amely tagadja az államokat egybekapcsoló természeti szolidaritást, vagy azt megfosztja erkölcsi kötelező erejétől.

A túlzó nacionalizmussal szemben az emberi személyről szóló katolikus tanításnak kidolgozásában, hangsúlyozásában és érvényrejuttatásában látja a kongresszus a nemzetközi rend és béke végső alapját. A keresztény szellem nem zárkózik el semminemű valóság elől, éppen ezért a kongresszus készséggel elismeri azokat az értékeket, amelyekkel egyes népek, nemzetiségek és fajok gazdagítják az egyetemes civilizációt. Nemcsak az államok, hanem az egyes nemzetiségek és fajok is alá vannak rendelve az egész emberiség egyetemes közjává.

A nemzetközi politikai béke nem állhat fenn a nemzetközi gazdasági viszonyok megfelelő rendezése és normalizálása nélkül. A nemzetközi gazdasági rend megbomlásának, a fokozatos elszegényedés világjelenségének egyik főoka ma az egyes nemzetgazdasági egységek izoláltságra való törekvése. A kongresszus tehát azt óhajtja, hogy a katolikus közvélemény minden országban helyezkedjék szembe az autarchikus ideológiával, amely szerint minden nép csak a saját érdekei szerint rendezze be gazdasági életét, a nemzetközi közjóra való tekintet nélkül. Foglaljon állást a katolikus közvélemény a javak és tőkék szabadabb forgalma mellett, amely különösen előmozdítható a nemzetközi hitelnyújtás biztosítása és mind nagyobb mérvű gyakorlata

által. A kongresszus azt is hangsúlyozta, hogy a tényleges kezdeményezés nem a kis és szegény, hanem a nagy és gazdag államokra vár.

A harmadik problémakört illetően a kongresszus az Egyház által képviselt nemzetközi erkölctannal egybehangzóan úgy döntött, hogy az ember szociális természetéből adódik az államokat összefogó természeti közösség ténye. A természeti közösség azonban nem tudja a Gondviseléstől adott hivatását betölteni, ha nincs jogi szervezete és hiányzanak döntő, végrehajtó, illetőleg szankcionáló jogi szervei. A népek közösségének tételes-jogi szervezete az emberi akarat műve, tehát csak szerződéses alapon valósítható meg. A népek közösségének természetjogi tételéből következik az egész emberiség közjavának elsősége az egyes államok közjával szemben. Következik továbbá, hogy az egyes államok erkölcsileg kötelezve vannak arra, hogy résztvegyenek az emberiség közjavának munkálásában, hogy politikájuk zsinórmértékéül a nemzetközi szociális igazságosságot elfogadják és a fennmaradó viták eldöntését vagy az állandó nemzetközi bíróság, vagy már meglévő, illetőleg szabadon választott döntőbírói szerv ítélete alá bocsásák. Szükség van továbbá a szankciók jogával felruházott nemzetközi tekintélyre, amely az egyes államok tevékenységét a nemzetközi közjával összhangba hozza. A kongresszus kiemelte, hogy a nemzetközi közösség jogi szervezete csak lassan, lépésről-lépésre valósítható meg, tekintettel kell lenni a fennálló pszichológiai, politikai gátlásokra és technikai akadályokra. Azonban az elvi igazság hangoztatása által elő kell készíteni az embereket arra, hogy szerencsebb körülmények között a nemzetközi szolidaritás szükségképeni következményeit teljes tartalmukban vállalják.

A propagandabizottság megállapította, hogy a Szentszék ismételt felhívása dacára a nemzetközi rendre vonatkozó katolikus tanítást a legtöbb katolikus nem ismeri. Ezért a bizottság úgy döntött, hogy az idevonatkozó katolikus elveket, a pápai körlevelek és döntések tartalmát a nagy tömegek tudomására akarják hozni már meglévő katolikus szervezetek, nyilvános manifesztációk és a sajtó útján. A nevelésügyi bizottság pedig javaslatokat dolgozott ki, hogy hogyan volna tanítható a különböző iskolákban a nemzetközi katolikus erkölctan.

A Catholic Council munkájával egyidejűleg és azzal karöltve megalakult Franciaországban a *Comité Français pour la justice et la paix*, amely megalakuló gyűlése után nov. 13-án tartotta első összejövetelét Párizsban. A Comité alapító és vezető tagjai, hangoztatott elvei katolikusok, de hajlandó a mozgalomba felölelni valláskülönbőség nélkül mindazokat, akik célkitűzésével egyetértenek. A Comité hivatalos lapjává tette a négy év óta megjelenő *Univers*, tudomásom szerint egyetlen, nemzetközi kérdésekkel foglalkozó katolikus havi folyóiratot. Fontos tudni, hogy az *Univers*, kivéve a külön szignált cikkeket, kizárólag okmányyszerű közlés céljából tesz közzé cikkeket és ad tájékoztatást. Kitérő a folyóirat és könyvszemléje. Aki katolikus elvi szempontból kiindulva nemzetközi kérdésekkel foglalkozik, annak nélkülözhetetlen.

Ibrányi Ferenc.

Jubileumok, évfordulók. A római Angelicum egy hatalmas mű közreadásával ünnepelte *Reginald Garrigou-Lagrange O. P.* 60-ik születésnapját. A könyv címe: *Strena Garrigou-Lagrange*. Az első részét a jubiléus eddig megjelent műveinek ismertetése teszi ki. Ezenkívül mélyenjáró tanulmányokat közöl a dogmatika, morális, misztika s a filozófia területéről. A filozófiai rész írói: M. J. Maritain, F. Olgiati, P. C. Boyer S. J., M. C. Mazzentini, L. Lachance O. P., B. Reiser O. S. B.

Sevillai Isidor halálának ezerháromszázadik évfordulója alkalmából a római Gregoriána-egyetem egy 386 oldalas művet jelentetett meg ezzel a címmel: *Miscellanea Isidoriana*.

A *louvain-i* Institut Supérieur de Philosophie ebben az évben ünnepelte megindulásának 50-ik évfordulóját. E filozófiai intézet sejtje az a skolasztikus bölcséleti katedra volt, amelyet a belga püspöki kar alapított 1882-ben XIII. Leó egyenes kívánságára a louvain-i egyetemen s amelyből Desiré Mercier, e katedra első rendes tanára, 12 évi szakadatlan és szakszerű munkával kifejlesztette — ugyancsak az egyetem keretében — a már említett Institut Supérieur de Philosophie-t. Az intézet filozófiai irányát maga Mercier szabta meg: összeegyeztetni a klasszikus értékeket a modern igényekkel a «nova et vetera» jellegű újskolasztikus programjegyében. Mercier fölismerte s megértette kora filozófiájának: a pozitivizmusnak, a Cousin-féle spiritualizmusnak s a kanti kriticismusnak problémáit s hivatását abban látta, hogy a skolasztika elvei alapján oldja meg őket. E célból alapította a *Revue Néo-scholastique de Philosophie* című folyóiratot, amely még ma is a legjobban szerkesztett folyóirata a skolasztikának, s indította meg a *Cours de Philosophie*-t, melynek főbb kötetét (Logique, 1894; *Metaphysique générale*, 1894; *Psychologie*, 1893; *Créologie Générale*, 1889) ő maga írta. Ugyancsak a filozófiai intézet kiadásában jelenik meg a *Les Philosophes Belges* című könyvsorozat, amelynek az a hivatása, hogy föltárja a belga eredetű középkori filozófiát. Mercier legeredetibb alkotása ismeretkritikája, melyben a metafizika lehetőségeinek ismereti alapjait vizsgálja. Hogy e téren valóban kiválót alkotott, misem bizonyítja jobban, mint a «Kantstudien» elismerő bírálata. Nagyjelentőségű munkásságot fejtett ki a tapasztalati pszichológia területén is. Intézetében pszichológiai laboratóriumot létesített s elsősorban a pszichológiától várta a mechanizmus és az idealizmus ellentétének az újraéledő skolasztika szellemében való kiegyenlítését (*Les origines de la Psychologie contemporaine*, 1897).

Mercier 1906-ban mehelni érsek s egy évre rá kardinális lett. Ezzel vége is szakadt tanári működésének. Utódaul Simon Deploige-t nevezték ki († 1927), aki az etika és szociológia területén alkotott kiválót (*Le conflit de la morale et de la sociologie*). Az ő munkáját jelenleg P. Harmignie és P. Defourny folytatja nagy sikerrel. A tapasztalati pszichológiában A. Michotte mutat fel kitűnő eredményeket. Az ismeretelméletben az intézet jelenlegi

igazgatója, *L. Noel*, juttatja diadalra Mercier elveit. Legutóbbi munkája: *Le réalisme immédiat*, elsőrangú bevezetés Mercier ismeretelméletébe. A metafizika, Mercier szellemében *N. Balthasar* (*L'abstraction métaphysique et l'analogie des êtres dan s'être*, 1935) és *L. De Raeymaeker* (*Metaphysica Generalis*, 1934) művelik tovább szakszerű hozzáértéssel. Az Institut Supérieur de Philosophie jelenlegi tanárai közül ki kell még emeljünk *Maurice de Wulf*-ot, az intézet nesztorát, aki az utóbbi évtizedek minden bölceleti megmozdulásának inspirátora vagy tényleges harcosa volt. Ő egyike a középkori filozófia legjobb ismerőinek. Idevágó műve: *Histoire de la Philosophie médiévale*. Szintén kiváló erő *Van Steenberghen* is, akinek folyóiratát, a *Mémoire*-t, nemrégiben az Académie Royale Belgique is kitüntette.

Halálozás. A német filozófia az utóbbi időben több neves művelőjét vesztette el. Egymásután szállt sírba: Rickert, Husserl, Adler, Stammler.

Heinrich Rickert 1863-ban Danzigban született. 1894-ben Freiburg i. Br.-ban találjuk mint egyetemi magántanárt. 1916-ban a heidelbergi egyetem rendes tanárává nevezik ki. Rickert Windelband-nak volt tanítványa. Erősen művészi hajlamú engyéniség volt, de az objektivitásra való törekvés legyőzte benne a művészt s teljesen a filozófia irányába terelte. Kiváló szellemi adottságai e téren is csakhamar vezetős szerepet biztosítottak neki. Hosszú időn át volt a badeni filozófiai iskolának (Süd-Westdeutsche Schule) vezére. Filozófiai rendszere majdnem a maga egészében a Logos című bölceleti folyóiratban látott először napvilágot.

Rickert filozófiáját két szóval jellemezhetjük legjobban: transzcendentalis idealizmus. A filozófia tárgya, Rickert szemében, a nagy világmindenség: a világegész. Ez a világegész azonban nem jelenti az abszolút-egészet, hanem azt az egészet, amely a részeknek egymáshoz viszonyuló korrelációiból épül föl. Ezért az ő filozófiai rendszere joggal nevezhető relationalizmusnak, de nem relativizmusnak. Amikor Rickert a rész értelmét csakis az egészhez való viszonyában tudja felfogni, éles ellentétbe kerül az intuicizmussal is, amely a részt, mint önálló jelenséget ragadja meg minden vonatkozás nélkül a világegészhez. Rickert ismeretelmélete az alany és a tárgy egymáshoz való viszonyán alapul. Az ő megismerő alanya nem az egyedi én, hanem a minden pszichofizikai és pszichikai tartalomtól megfosztott egyénfeletti általános én, az individuális alanyok közös én-jellegét meghatározó, kategoriális tudatforma. A tárgy sem a transzcendens realizmusnak a külvilágban valóságosan létező tárgya, hanem az a tudati adottság, amely az érzéki tapasztalásnak s a teremő eszkategoriák funkciójának közös eredője. E pontban Rickert is kantista. Saját útjait járja azonban, amikor elveti a magánvalónak, a Ding an sich-nek Kant alkotta fogalmát s ehelyett felvesz egy úgynevezett irracionális tapasztalati «tartalmat», mely nem maga a dolog, hanem az a valami, amit érzékeink a valóságból a legközvetlenebbül felfognak. Világos, hogy ez nem lehet a kész ismereti tárgy, hiszen ebben az esetben az intuicionizmusnak volna a híve, hanem az a valami, amely visszamaradna az ismereti tárgyból,

ha azt az ész szubjektív formáitól megfosztani tudnók. Az ilyen ismeret mind Rickertnél, mind Kantnál szubjektív természetű. Kant nem is törődik vele tovább, hogy igazolható-e ennek az ismeretnek az objektív értéke? Rickert számára viszont épp ez a pont jelenti a filozófia fő problémáját.

Megoldását ítéleteink szerkezeti formájának vizsgálódásából vezeti le. Ítéleteink az ő szemében sohasem valami adatot vagy adottságot igenelnek vagy tagadnak, ennek nem volna semmi értelme, hanem mindig valamilyen feladatot. Viszont a mi ismereteink, ha általános érvényűek akarnak lenni, kell, hogy mindig valamilyen ítélet formájában jelentkezzenek. Ebből következik, hogy ismereteinket is mindig egy feladat irányítja, amely, mint ilyen, nem található meg ismeretképzeteinkben, hanem azokon kívül áll. Ismereteink megalkotásában kénytelenek vagyunk hozzáigazodni, mint normához, mint ismereteink objektív mértékéhez. Rickert ezt a normát vagy mértéket «transzcendens kell»-nek nevezi. Ez a transzcendens kell teszi, hogy a bölcseletnek nem valóság, hanem értékfilozófiának kell lennie. A megismerés tehát voltaképpen értékelés. «A megismerés logikai értelme szerint értékek elismerése vagy értéknélküliségek elvetése, míg ennek megfelelően tévedésen értékek elvetését, vagy értéknélküliségek elismerését kell értenünk.» (Der Gegstd. d. Erk. 1915. 192. l.) Az érték logikailag fölötte áll a létnek. Minden létnek a jogalapja valamilyen logikai érték. Nem transzcendens létnormák, hanem transzcendens értéknormák a valóság alakítói. Ezek az értéknormák azonban nem valóságok, hanem érvényességek, amelyek a javaknak nevezhető tárgyakhoz tapadnak. E javak vagy az alannal szembenálló tárgyakon (pl. műremek), vagy az őket hordozó személyeken (pl. erkölcsi egyéniség) nyilvánulnak meg. A tárgyakhoz tapadó javakkal szemben a lelki magatartásunk kontemplatív, az etikai értékekkel szemben aktív. A tárgyi értékek asszociális, míg az etikai értékek szociális jellegűek. Rickert csoportosítja is e különféle értékeket. Számára a logika területén érték az igazság, az esztétikában a szépség, a misztikában a személytelen szentség, az etikában az erkölcsiség, az erotikában a boldogság, a vallásbölcsélet területén a személyes szentség.

Ezek az értékek irányítják Rickert szerint a természet- és a történettudományi fogalom-alkotást. A természettudomány generalizál, az általános törvényt keresi az egyedek egyéni vonásaiban. A történettudomány individualizál; az objektívnek elismert értékekhez (tudomány, művészet, vallás, gazdasági élet) való viszony alapján állapítja meg a kultúrára jelentős egyedeket. Tagadhatatlan, hogy amikor Rickert kultúránk jelenségeit s kultúrtényezőinket bizonyos értéknormákhoz méri, nagy szolgálatot tesz az erkölcsi rendnek: megvédi azt a pozitívizmus s az utilitarizmus végzetes következményeitől. Nagy kár azonban, hogy értékteóriájában még jobban kimélyítette azt a szakadékot, amely a Kant-féle ismeret és valóság világa között eddig is tátongott. Főbb művei: *Zur Lehre der Definition* (1888, 3. kiadás 1929); *Der Gegenstand der Erkenntnis* (1892, 6. kiadás 1929); *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1896—1902); *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1899); *Philosophie des Lebens* (1921, 2. kiadás

1922); *System der Philosophie* (1921); *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie* (1930); *Grundprobleme der Philosophie. Methodologie, Ontologie, Anthropologie* (1934). Jó bevezetés a Rickert-féle filozófiába a saját 60 oldalas kis műve: *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus* (1934).

Edmund Husserl 1859 április 8-án született a morvaországi Posnitzban. Szülei zsidók voltak. Középiskolai tanulmányai végeztével matematikát és fizikát hallgatott a berlini, majd a lipcsei egyetemen. 1884-től Bécsben tanult, ahol Brentano is tanára volt. A közte és Brentano között kifejlődő barátság egyszersmindenkorra a filozófia felé irányította. 1887-ben a halli egyetemen találkozunk vele egyetemi magántanári minőségben. Első filozófiai munkája 1895-ben jelent meg. Címe: *Philosophie der Arithmetik*. 1900-ban kiadja a *Logische Untersuchungen* c. művét. E munkájában a pszichologizmus bírálataival foglalkozik s nagy visszhangot keltett tudományos körökben. 1901-ben a göttingai egyetemnek lesz rendkívüli tanára, ahol 1906-ban rendes tanárrá léptetik elő. 1910-ben Freiburg i. Br.-ban Rickert utóda lett. Itt élt ez év áprilisában bekövetkezett haláláig. 1929-ben vonult nyugalomba tiszteletbeli egyetemi tanár címmel.

Husserl filozófiai iránya kezdetben Franz Brentano-nak, a skolasztikus képzettségű aposztata paptanárnak hatása alatt áll. Brentano az Egyháztól való elszakadása után is híve marad az aristotelesi teisztikus metafizikának s a realiztikus irányú ismeretelméletnek. A lélektan területéről, amely az ő főerőssége, számúzni akar ugyan minden metafizikát, de amikor a lelki jelenségek meghatározásáról van szó, már megint csak skolasztikus észjárással tud gondolkodni. Brentano abban látja a lelki és fizikai jelenségek közötti különbséget, hogy míg az utóbbiaknak csak irányulásuk van valamilyen tárgyra, de azt magukba nem fogadhatják, magukévá nem tehetik, addig az előbbieket azt a tárgyat, amelyre irányulnak, egyszersmind — intentionáliter — magukba emelik, ami által a tárgy bennük intencionális inexistenciát kap. A dolgoknak ez az intencionális létezési lehetősége az az alap, amelyen Husserl filozófiája elindul. De csakhamar Bolzano hatása alá kerülve, az idealizmus irányában halad tovább. Bolzano a modern platonizmus hirdetője, amikor azt tanítja, hogy minden kifejezésünknek van egy úgynevezett ideális jelentése, mely különbözik a kifejezés jelétől (pl. a szótól), valamint az aktus élménytől s a neki megfelelő reális vagy irreális tárgytól. Az élmények és tárgyak változhatnak, az ideális jelentés azonban önmagában mindig azonos, örök marad. Például a vörös szín különböző tárgyakon jelentkezik s különböző tudatok foghatják fel, de a «vörösség», mint fogalom, mindig ugyanaz marad. Bolzano nyomán Husserl is azt vallja, hogy a filozófia főfeladata ilyen tiszta ideális jelentéseket: lényegfogalmakat szolgáltatni a szaktudományoknak, s ennek a hivatásának akkor felel meg legjobban, ha a tiszta logika művelésére fordítja minden gondját. Az ideális jelentések, mint tiszta fogalmak, mindig valamilyen tárgyi jelenség alakjában kerülnek a

megismerő én elé. Először tehát e jelenségeket kell megismerni, hogy kiolvassuk belőlük a tiszta fogalmakat. Ezért van létjogosultsága a fenomenológiának, amely a jelenségek pontos leírásával egyszersmind azok lényegét, ideális jelentését, tiszta fogalmát is megadja. A lényegét azonban nem elvonás (absztrakció) révén nyerjük e jelenségekből, hanem közvetlen szemléletben ragadjuk meg. Husserl ezzel az állítással szembe került Rickert-tel, aki szerint a közvetlenből nem lehet tudományt alkotni, közvetlen megismerés nincs, ismereteinek mindig strukturális jellegűek. Még jobban eltávolodnak egymástól a tapasztalati világról alkotott felfogásukban. Rickert szerint létezik egy rajtunk kívül álló valóságos világ is, csak nem tudunk vele mit kezdeni a teremtő észkategóriák funkciója nélkül. Husserl szerint abszolút léte csak a tudatnak van s a tapasztalati dolgoknak csak a tudattól függő intencionális léte lehetséges. A reális világnak sem a létét, sem a nemlétét nem tudjuk apodiktikusan bizonyítani. Ezzel az állításával Husserl a legtisztább fenomenológiát állítja fel. Az ő fenomenológiájának azonban csak a neve közös a Hegel-féle fenomenológiával s nem a tárgya. A Husserl-féle fenomenológia nem metafizikai irány, hanem a jelenségek és adottságok metafizikai szempontoktól mentes objektív, pontos leírására törekszik. Csak így látja elérhetőnek a filozófia célját: biztos és világos fogalmakat juttatni a különböző szaktudományok birtokába.

A fenomenológia a háború után világszerte nagy visszhangot keltett. Husserl kiváló tanítványokra tett szert. Az ő hatása alól még azok a filozófusok sem tudták kivonni magukat, akiket egy-egy filozófiai rendszer beérkezett képviselőiként ismert a világ. Ezek közé tartozik Max Scheler és Martin Heidegger is. A neokantisták kezdetben erősen támadták Husserl fenomenológiáját, később azonban megkísérelték összegeztetni vele kritizmusukat. A fenomenológia nemcsak a filozófia terén, hanem a pszichiáterek s a fizikusok körében is neves követőkre talált. Husserl későbbi művei: *Ideen zu einer Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie* (1913); *Vorlesungen zur Phaenomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1928); *Formale und transzendente Logik* (1929); 1919-ben kiadta Brentanóhoz fűződő barátsága emlékeit: *Erinnerungen an Franz Brentano*. E művében önéletrajzi adatai egész sorára bukkanunk. Zsidó származása miatt az utóbbi években egészen visszavonultan élt. Magányában is folyton dolgozott. Az ekkor írt munkái azonban még kiadóra várnak.

Rudolf Stammler Alsfeld-ben (Hessen) született, 1856. február 19-én. Meghalt 1938. április 25-én Wernigorodeban. Ő volt az újkantianus jogfilozófia vezére. Legnagyobb hatást az erkölcsi jogeszmé posztulátumának, a «helyes jog» elvének felállításával keltette. Pályafutásának néhány adata: 1880-ban egyetemi magántanár lett Leipzigban, 1882-ben rendkívüli tanár Marburgban, 1885-ben rendes egyetemi tanár Hallban, majd ugyanabban a minőségben átkerül Berlinbe. 1923-tól kezdve Wernigorodeban élt nyugalomban. Művei közül csak a legjelentősebbeket említjük: *Die Methode der geschicht-*

lichen Rechtstheorie (1888); Theorie des Anarchismus (1900); Die Lehre von dem richtigen Rechte (Neue Aufl. 1926); Die materialistische Geschichtsauffassung (1927); Lehrbuch der Rechtsphilosophie (1928); Rechtsphilosophische Grundfragen (1928).

Alfred Adler († 1938.) az individuális pszichológiai iskola megalapítója volt. E téren szerzett érdemei révén csakhamar az Internacionális Pszichológiai Társaság elnöki székébe került. Hosszú éveken át tanított a long-island-i pszichológiai kollégiumban s fáradhatatlan szerkesztője volt az *Internazionale Zeitschrift für Individualpsychologie* című folyóiratnak. Hazájától távol, Oberdeeben (Anglia) halt meg. Adler egyéni lélektanának alapja az egyéni emberismeret. A pszichológia eddig is tárgyalta a lelkijelenségekben, tehetségekben, szellemi adottságokban jelentkező különbséget s iparkodott is ezt valamiképpen megmagyarázni. A szokásos magyarázatok azonban: mindenkinben más-más a testnek és léleknek egymáshoz való viszonya, mások az átörökölt jellemvonások, testi-lelki tulajdonságok, mások az életkörülmények, mind olyan adottságok, amelyekről az ember nem tehet s épp ezért nem tehet arról sem, hogy így és nem másképp alakult élete folyása. Adler megfigyelése szerint az ember életstílusát nem annyira a test és lélek egymáshoz való viszonya, az átöröklés és külső életkörülmények határozzák meg, hanem azok az egyéni cselekedetek, amelyekkel az élet nehézségeit megoldja. Életünk sora szerinte voltaképpen már 1—3 éves korunkban eldől. Aki a gyermekkor tehetetlenségével járó nehézségeket könnyen és eredményesen győzi le, az magabizó, vállalkozó kedvű, derült lelkű emberré fejlődik. Aki viszont e korban nem tudott megszabadulni tehetetlensége érzetétől (Mindenwertigkeitsgefühl), az felnőtt korában sem tartja kezében élete irányítását. Minden törekvésünk célja kiegyensúlyozottság, önbiztosság, alkalmazkodni-tudás, a környezeten való uralkodás, egész emberré-levés. Ezt a célt maga a természet oltja az emberbe, de elérése, megvalósítása mindenkinek egyedi műve. Annyiban tudunk ellentálni környezetünk hatásának, amennyiben sikerült e célt önmagunkban megvalósítani. Itt a kulcsa annak a különös jelenségnek, hogy a legjobb családoknak is lehetnek mihaszna tagjai, s a legrosszabb családokban is akadnak kiváló családtagok. «Wir müssen die kausale Bedeutung von Situation, Milieu oder Erlebnissen des Kindes ablehnen. Ihre Bedeutung und Wirksamkeit entfaltet sich erst sozusagen im intermediären seelischen Stoffwechsel, sie werden vom frühzeitig gewonnen Lebensstil des Kindes assimiliert.» (Adler, *Individualpsychologie*; Saupé, *Die neuere Psychologie* 397. l.) Ez az életstílus Adler szerint nem tud idejekorán kifejlődni 1. azokban a gyermekekben, akik hiányos végtagokkal jönnek világra; ezek sohasem tudják teljesen leküzdeni magukban tehetetlenségük érzetét; 2. az elkenyésztetett gyermekekben, akiket a féltő gondosság túlzottan óvott meg minden komolyabb erőpróbától; 3. a szívtelen bánásmóddal felnevelt gyermekekben, akik úgy éltek mindig környezetükben, mint ellenséges földön s ezért meglapulásra s kétszínű viselkedésre voltak kárhoztatva. Adler indi-

viduálpszichológiájának vezérgondolata: Kein Kind darf den Glauben an seine Zukunft verlieren. Jelentősebb művei: Studie über die Mindenwertigkeit von Organen (1907); Über den nervösen Charakter (1912, 6. kiadás 1930); Praxis und Theorie der Individualpsychologie (1912, 4. kiadás 1930); Individualpsychologie in der Schule (1929); Die Technik der Individualpsychologie (1928); Das Problem der Homosexualität (1930); The education of Children (1930); Der Sinn des Lebens (1933).

Az olasz filozófia gyászát jelenti a firenzei egyetem tanárának, *Francesco Sarlo*-nak a halála. Filozófiai munkásságának jellemzője és érdeme, hogy tántoríthatatlanul küzdött a bölcseleti pozitivizmus s az olasz szubjektivizmus ellen. Nevéhez két nagy firenzei alapítás fűződik: a firenzei tapasztalati pszichológiai laboratóriumé (1904) s a *Cultura Filosofica* című folyóiraté (1912). Nevezetesebb művei: Studi sul darwinismo; La filosofia, La scienza e il darwinismo; L'idea dell'anima e la psicologia; Le theorie moderne della psicologia della suggestione; Il pensiero moderno; Psicologia e Filosofia; Saggio di Filosofia della biologia.

Meghalt *Henri Delacroix* (1937 okt.), aki 1909-től a Sorbonne-nak volt bölcselettanára. Előzőleg Pau-ban, Montpellier-ban, Caen-ban tanított filozófiát. Delacroix pályafutásában jellemző vonás a mindent analizáló filozófiai irányokkal szemben táplált ellenszenv. Műveiben a lelkiélet legkomplexebb formáival foglalkozik. Munkássága jelentősége abban van, hogy amikor korának lélekbúvárai a pszichikai jelenségeket tendenciózusan fiziko-kémiai alapon igyekeztek magyarázni, ő nemcsak meghagyja a lelki tényeket a maguk szférájában, hanem ezt a szférát úgy körülhatárolja, hogy abban minden fiziko-kémiai magyarázat eleve lehetetlen. Delacroix a lelket minden írásában mint szellemi valóságot értelmezi. Előszeretettel foglalkozott nyelvtanulmányokkal is. Ezekben hangsúlyozza, hogy a nyelv létrejöttében az egyedi ember műve, de azért nem tagadja, hogy kifejlődésében a «dimension sociale»-nak is nagy szerepe van. A lelki élet specifikus jelenségének helyes értelmezése nagy segítségére szolgált a vallási élet terén kifejtett munkásságában. Idevágó megállapításai megfelelnek a katolikus hit tanításának. Főbb művei: Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV. siècle (1900); Études d'histoire et de psychologie du mysticisme (1905); Les grands msytique-chrétiens (1908); Le religion et la foi (1922); Le langage et la pensée (1927).

Bárd János.

IRODALMI TÁJÉKOZTATÓ.

Társadalombölcselet.

A történelem tanúsága szerint a társadalmi életben gyakorlatilag felvetődő problémák adnak ösztönzést a társadalom elméleti vizsgálatához. Ennek a természetszerű összefüggésnek tulajdonítható, hogy a világháborúnak a társadalmi életet alapjaiig megrázó hatása nyomán mind a társadalomtudományokban általában, mind a skolasztikus társadalomelméletben erőteljes nekilendülés tapasztalható. A szociológia mai fejlődése a korábbi szociológiával szemben jelentős irányváltozást is jelent, amit a skolasztika művelői sem hagyhatnak figyelmen kívül. A korábbi szociológia túlzásainak és egyoldalúságának tulajdonítható, hogy míg az újskolasztika egyéb területeken a korszerű fejlődésbe beilleszkedett, a modern szociológiával szemben egész a legutóbbi időig tartózkodó, inkább védekező, mint eredményei iránt komoly érdeklődésre valló magatartást tanúsított. A tartózkodó és sok tekintetben elutasító álláspontot megindokolta, hogy a mult században önállósult szociológia a nagy eredményekre hivatkozó természettudományok egyoldalú hatása és hatalma alá került. Comte-nak a szellemtörténeti szemlélődés által még jelentékenyen mérsékelt pozitivizmusa mellett különösen Spencer nagyhatású szociológiai rendszerében tört elő nagy erővel a naturalizmus, melyhez az élettan és a származástan eredményei szolgáltatták az alapot. Spencert a naturalizmus terén Marx kifejezetten materialista társadalomszemlélete haladta túl.

Ennek a jelen századba is átnyúló természettudományi szemléletmódnak egyoldalúsága egyrészt a társadalomra a természettudományi törvényekkel egyenlő értelemben felállított törvényekben, másrészt az emberi élet valamennyi területére kiterjesztett korlátlan szociológiai nézőpontban jutott a legszembetűnőbben kifejezésre. Ámde magára a szociológiára ütött károsan vissza a határait nem ismerő szertelen terjeszkedési vágy, mert oly óriási kutatási anyagot vonszolt be a maga területére, amely felett nem volt képes uralkodni. A szaktudományok képviselői pedig egységes frontba tömörültek a tárgyukat magának jogtalanul kisajátító «szociologizmus» ellen.

Hogy a szociológia gyökeres változtatásra szorul, azt egyrészt a Diltthey, Windelband, Rickert által kifejlesztett *szellemtudományi* módszer tette tudatossá, mely a külső természet szükségképeni oksági tüneményeivel szemben a szellemi élet spontán, szabadon teremtmő erőire irányította rá a figyelmet, melyek célokhoz és értékekhez igazodnak s tartalmukat csak a belső értel-

mükbe elmélyedő, jelentéssé létüket megragadó «megérést» képes igazi mivoltukban megismerni. Az új szemponthoz való igazodás mutatkozik *Max Weber* termékeny, de rendszeralkotásig el nem jutott, a vallás-szociológia terén is kezdeményező jelentőségű, bár a vallás igazi értelméig el nem ható kutatásaiban, melyekben a beleéléssel megragadott történeti tények alapján ideális jellegű típusok felállításával iparkodott egyetemes érvényű kategóriákat, strukturális fogalmakat biztosítani. A szellemtudományi módszer érvényesítésére törekedett a protestáns teológus, *W. Troeltsch* is, kinek különösen a vallásszociológiára terjednek ki megállapításaiban vitatható kutatásai. (V. ö. *O. Schilling*, *Die christlichen Soziallehren*. Köln—Mchn., '26.) A nemzetgazdaságtan terén *W. Sombart* lett ennek az iránynak egyik legjelentősebb képviselője. A szellemi-erkölcsi erők alapvető jelentőségét a leghatározottabban *O. Spann* emeli ki, kinek az «egész» fogalmából kiinduló deduktív-szellemtudományi módszerének ma sok követője, de egyszersmind sok ellenfele is van. (Főművei: *Gesellschaftslehre*,³ Lpz. '30.; *Gesellschaftsphilosophie*, Mchn., '28. *Spann* elméletéről l. a Bölcs. Közl. tavalyi évf. 59 skk. II-on közölt tanulmányunkat.)

Közvetlen a szociológiából indult ki a változás egy másik jelentős tényezője, t. i. annak belátása, hogy a szociológia más tudományokkal egyenrangúságát csak a *specializálódás*, tárgyának szabatos körülhatárolása alapján biztosíthatja. Ez a belátás irányította *Durkheim*-et, ki a Comte utáni francia szociológia kétségtelenül legjelentősebb művelője, midőn a szociológia «objektív» módszerének megalkotására törekedve, a hipotetikusan felvett kollektív tudat tényeinek tekintette a szociális jelenségeket, melyek az egyénre gyakorolt kényszerjellegben nyilvánulnak. *Durkheim*-nek az egyén jelentőségét megszüntető módszerét s különösen etikai szociologizmusát katolikus részről *S. Deploige* kritizálta több kiadást ért művében (*Le conflit de la morale et de la sociologie*,³ Par., '23.). Biztosabb irányú fejlődést mutat a specializálódásra törekvés terén a német szociológia. *F. Tönnies* eredetileg erősen darwinisztikus, később pszichológiai-etikai irányú, de mindvégig erősen az ösztönökre hagyatkozó analitikus módszere a «közösség» és a «társaság» alapkategóriáinak felállításával a formális szempontokra irányította a figyelmet. Szintén a társulás formáinak a jelentőségét domborította ki *G. Simmel* finom lélektani analíziseiben (*Soziologie*,² Mchn., '22).

Tönnies és Simmel hatása érvényesül a mai német szociológia egyik legjelentősebb irányánál, a «formális» szociológiánál, mely kiküszöbölni törekszik a materiális, tartalmi mozzanatokat, aminők az eredet, a cél, a fejlődési feltételek s az ezekhez kapcsolódó értékelés kérdései. Ennek az iránynak ma egyik legjelentősebb képviselője *A. Vierkandt* (főműve: *Gesellschaftslehre*,² Sttgt., '28.), szélső határait pedig *L. v. Wiese* rendszere jelzi (*Allgemeine Soziologie als Lehre von den Beziehungen*, Mchn. I., '24. II., '29.), amelyben a minőségi mozzanatoknak mennyiségekre való visszavezetésével, az egymáshoz közeledés és egymástól távolodás matematikai pontosságra törekvő mérése alapján megrajzolt óriási arányú viszonyhálózat analitikus szempontból kétségtelen

értékei mellett a valóságos társadalmi életnek már csak üres váza, élettelen képletei maradnak meg. E szemléletmód merevségét az a körülmény enyhíti, hogy v. Wiese is a vonatkozási elméletet csak módszertani elvnek tekinti. Kétségtelen, hogy a formális szociológia tárgyköre túlságosan szűkreszabott s csak további szempontokkal bővülve, elsősorban a céltartalom vizsgálatával kiegészülve juthat a társadalmi valóság kielégítő ismeretéhez.

Az elfeltevésmentes ténymegállapításra való törekvés tekintetében a formális szociológiával rokon a *fenomenológiai* irány, mely az empirikus-induktív módszer helyett a (tiszt) tudati reflexió tárgyává tett jelenséget lényeges vonásaiban írja le. Ebből az irányból megemlítést érdemel *Th. Litt* az egyén és közösség viszonyát sok finomsággal vizsgáló, metafizikai következtetéseiben kevésbé követhető műve (*Individuum und Gemeinschaft*,³ Lpz., '26.). Hasonlót kell mondanunk *N. Hartmann* a közösségi szellem kulturális életét, alkotásait jellemző újabb művéről. (*Das Problem des geistigen Seins*, Mchn., '33.)

A kultúrfilozófiai tájékozottság következményének, de egyszersmind a formális szociológia valóságzegény abstrakcióira való ellenhatásnak tekinthető a mai német szociológiában *A. Freyer* iránya, mely a társadalom «valóság»-jellegének erős hangsúlyozásával a társadalmi alakulatok eleven-ségét, időbeli kötöttségét, történeti meghatározottságát emeli ki (*Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Lpz., '30.). Freyer a szociológiának a történeti tudományoktól való különbsége fenntartásának az igyekezete mellett is a dinamikát, a dialektikus fejlődést találja a társadalmi élet leglényegesebb vonásának, ezért a struktúra-fogalmak érvényét is történeti vonatkozásaúknak fogja fel. Ez a mai szociológia egyetemes érvényű fogalomalkotásra irányuló törekvéseit erősen veszélyeztető álláspont nyilván a dinamikus és a sztatikus, a változó és a maradandó mozzanatok megkülönböztetésével, illetőleg össze-egyeztetésével jut a «valóság»-nak megfelelő társadalomszemlélethez. A mai német szociológia állásáról jó áttekintést nyújt a Vierkandt szerkesztésében megjelent *Handwörterbuch der Soziologie* (Sttgt., '31.) vaskos kötete, melynek a szoros értelemben vett szociológiára korlátozott cikkei a témákban jártas szakemberek írták. A szempontok, az értelmezés terén mutatkozó eltérések a szociológiai irányok különbözőségére utalnak.

A német szociológia erősen kiemelt módszertani szempontjaival, szoros filozófiai kapcsolataival szemben, az élénk alakulásban lévő állami és társadalmi élet által felvetődő problémák ösztönző hatása alatt áll az *amerikai szociológia*, melynek empirikus kutatási köre az európainál jóval tágabb. A nagy fejlődést az a tény magában is eléggé jellemzi, hogy az amerikai egyetemeken a szociológia a fő tárgyak közt szerepel, sőt gyakran önálló tárgycsoportot alkot. Comte és Spencer hatásától felszabadulva, az újabb amerikai szociológia erősen pszichológiai irányú, a legjelentősebb, alapvető tényezőnek a lelki kölcsönhatást tekinti, azért a csoport lelki megnyilvánulásaira, az egyén és a közösség lelki függésének tanulmányozására helyezi a fősúlyt. Az amerikai szociológusok közül *H. F. Giddings*, *H. Cooley*, *A. Ellwood*, *E. A. Ross*, *W. Mc*

Dougall, P. Sorokin a külföldön is legismertebb nevek, kiknek művei jelentős részben németre is le vannak fordítva.

Jelentős fejlődést s egyszersmind jelentős irányváltozást mutat a háború utáni magyar szociológia képe. A háború előtti szociológia nálunk nagy általánosságban Spencer és Marx hatása alatt állott. A naturalizmus és a materializmus áramlatából *Concha Győző* idealisztikus politikai szemlélete, *Giesswein Sándor, Jehlicska Ferenc* társadalom- és jogbölcséleti művei, *Prohászka* alkalmoszerű írásai emelkedtek ki szigetekként. A háború és az azt követő összeomlás a társadalomszemléletre kétségtelenül tisztítólag hatott. *Angyal Pál* kísérletnek tekintett, a további kutatás szükségességére hivatkozó összefoglalása a mechanikus szükségképeniséggel szemben a teleologikus szempont jelentőségét hangsúlyozza (Szociológia,² Pécs, '24.). *Ottlik László* a társadalmat közösen elismert hatalmak tekintélyén alapuló fegyelmezett összetartozásnak, szellemi erőktől fenntartott egységnek tekinti, ezért a társadalomtudományt a szellemtudományok közé sorozza. (A társadalomtudomány filozófiája, Bp., '26.) A háború utáni szociológusaink közül igen termékeny és eredeti elme *Dékány István*, ki a «tisza szociológiát» tekinti alapvető jellegűnek, melynek tárgya az emberi életösszefüggést létrehozó tényezők analízise és azok normális funkcióinak térbeli, időbeli formától és céltartalomtól elvileg eltekintő vizsgálata, mely a társas alakulatokat vizsgáló szociomorfológiával együtt az «általános szociológiát» alkotja. A tapasztalati ténymegállapításon túlmenőleg a szociológia függővé válik az értékeszmékhez igazodó értéktudományoktól s végső szintézise az egyetemes világnézeti kérdésekhez kapcsolódó társadalomfilozófia. (Társadalomalkotó erők, Bp., '20.) Egyes részletproblémák kiváló analitikus készségről tanuskodó vizsgálata mellett *Dékány* átfogó jellegű műve realisztikusan értelmezett platoni értékelmélettel megalapozott társadalomfilozófiája (A társadalomfilozófia alapfogalmai, Bp., '33.), melynek gerincét az igazságosság alapelvein nyugvó társadalomszerkezeti elvek nagy alapossággal kidolgozott, bőséges tanulságot nyújtó rendszere képezi. A társadalmi élet alapjelenségeit, a társadalmi gazdaság főbb folyamatait, a társadalom kulturális alkotásait bölcséletileg és kultúr-történetileg vizsgálja *Brandenstein Béla* tág perspektívájú bölcséleti antropológiája (Az ember a mindenségben, Bp., '36—37.). A magyar szociológia irányairól a huszas évek kezdetéig nyújt áttekintést *Kiss Albin* kritikai tanulmánya (A magyar társadalomtan története, Bp., '25.).

A szociológia módszerére és a tudományok sorában megállapított helyére vonatkozó vitáknak egyik jelentős eredménye a szociológia és a társadalomfilozófia különbségének a kiemelése, melynek hiányát a korábbi (Comte-Spencer-féle) szociológia erősen érezteti. Bizonyos, hogy mint a tudományos kutatás általában, a társadalomkutatás sem nélkülözheti az irányító szempontokat nyújtó bölcséleti előfeltevéseket, s a társadalom vizsgálatánál, mely az emberi élet egyik részlete s mely lépten-nyomon felveti a cél, az érték kérdését, a filozófiai és a szaktudományi kutatás teljesen nem válhat szét. Mégis, az objektív ténymegállapítás fontos érdeke az empirikus és a spekulatív,

a szociológiai és a társadalomfilozófiai szempont megkülönböztetése. A szociológia tapasztalati, ténymegállapító tudomány, mely a közvetlen adott társas viszonyokat és folyamatokat vizsgálja, megállapításait a tapasztalatból merített szempontok szerint rendszerbe foglalja. A társadalomfilozófia a tények mélyebben fekvő okának, a lényeknek, az értékeknek a megragadására törekszik. Ebben a törekvésében, ha a valóság talaján akar mozogni, nem nélkülözheti az empirikus kutatás által szolgáltatott anyagot, melyet átfogóbb szempontok alapján dolgoz fel.

Hogy a szükséges megkülönböztetés fenntartásával, a kellőképp igazolt szociológia a társadalomfilozófiában általában és a társadalmi etikában sem nélkülözhető, oly nyilvánvaló tény, melyet a *mai skolasztika* sem von kétségbe. Az objektivitás biztosítására a szociológia tárgyának pontos meghatározását, a módszerre való kritikus reflexiót, a filozófiával és a teológiával szemben a határok tiszteltében tartását hirdetik a *J. T. Delos*, a lillei katolikus egyetem tanárának szerkesztésében megjelent tanulmányok írói, kik Durkheim, Bouglé, Lévy-Brühl messzemenő következtetéseit teszik kritika tárgyává s a szociológia leíró, ténymegállapító jellegét hangsúlyozzák, mint oly feltételt, amely mellett a normatív tudományoknak hasznos szolgálatot tehet. (Comment juger la sociologie contemporaine? Mars., '31.) Ezeknek az elveknek az alapján, a normatív szempont kikapcsolásával tisztán a társas együttélés formális mozzanatainak a leírására korlátozva a tekintetet, de a fejlődési feltételeket is figyelembe véve jellemzi az alapvető társadalmi alakulatokat a *A. Lemonnyer*, *J. Tonneau*, *R. Troude* által írt szociológia, melynek módszerét *Delos* bevezetése ismerteti. (Précis de Sociologie, Mars., '31.) A francia neoskolasztikusok között termékeny *J. Leclercq* munkássága, mely a keresztény természetjog alapjára fektetett társadalmi alapelvek mellett azok alkalmazását nyújtja az egyes rész-területeken (állam, család, egyéni jogok). (Leçons de droit naturel, Namur, '33 kk. összefoglaló címen több kötetben.)

A keresztény bölcseletet általában jellemző valóságérzék a társadalmi életre vonatkozólag is méltányolni tudja s fejlődésre képes rendszere keretébe elhelyezni képes a szaktudomány kellőképp igazolt megállapításait. A skolasztikus szintézis feltételeit ismeri félre *K. Winter* kritikája (Die Sozialmetaphysik der Scholastik, Lpz., '29.), midőn az empirikus megállapítás s a teológiai nézőponttól irányított eszmei konstrukció kiegyenlítettlen feszültségű kettős módszere helyett, amit ő a skolasztikus társadalommetafizikának tulajdonít, egyedül a tapasztalattól független, közvetlen a kinyilatkoztatásból kiinduló «transzcendentális vallásszociológia» létjogosultságát látja lehetségesnek. Az újkantianizmus alapján, melyen *Winter* áll, fogalom és eszme, érték és valóság éles szétválasztása mellett, valóban nehéz a skolasztikát megérteni és megbírálni. A skolasztika nem a transzcendentális idealizmus, hanem a kritikai realizmus ismeretelméleti alapjára helyezkedve, a dolgok megismerhető lényegére építi fel metafizikáját és értékelméletét s ily ismeretelméleti előfeltétel mellett a tapasztalati tudományok és a metafizika közti távolság, a metafizika sajátos szempontjainak a fenntartása mellett, áthidalható.

Bölcseleti tekintetben a skolasztikára támaszkodó katolikus világszemléletnek szociológiai vonatkozásban mindenesetre megvannak a maga jellegzetes vonásai, melyeket M. Weber-t kritizálva *G. Gundlach* a teocentrizmusban, a szellemi élet objektív formáltságának a tételében s a harmonikus élettotalitásra törekvésben jelöl meg. (*Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens*, Fbg., '27.) Hogy azonban a katolikus világszemlélet nem áll értelmetlenül és közönyösen a modern szociológia eredményeivel szemben, a német irodalom a kettő szintézisére törekvő munkái bizonyítják. Ilyen *W. Schwer* könyve (*Katholische Gesellschaftslehre*, Pdbn., '28.), mely az újabb német szociológiai irodalmon tájékozik s az empirikus kutatás igazolt eredményeit az annak körét már túlhaladó metafizika síkján a lényeg, a cél és érték kérdéseinek átfogó összefüggéseibe helyezi be. Finom fenomenológiai jellemzésen alapul *D. v. Hildebrand* értékelésében katolikus társadalommetafizikája (*Metaphysik der Gemeinschaft*, Augsb., '30.), mely a közösség létét az egyes személyek szellemi aktusaiból felépülő realitásként értelmezi, melynek szervező elve az érték szeretetet kiváltó, egyesítő ereje. A szerző M. Scheler-hez közelálló értéketikai felfogásának tulajdonítható, hogy a szeretet mellett az igazságosság jelentőségét teljesen figyelmen kívül hagyja, ami a különben mélyenszántó könyvnek némileg egyoldalú jelleget ad. Igen termékeny munkása a német katolikus társadalombölcseleti irodalomnak *O. Schilling*, ki a keresztény társadalombölcseleti hagyomány alapos történeti ismerete mellett a modern jog-, állam- és társadalomfilozófia terén is kellő jártasságról tanuskodik. (Főbb rendszerező művei: *Katholische Sozialethik*. Mchn., '29., *Christliche Sozial- und Rechtsphilosophie*. Mchn., '33.) A katolikus szociológia legátfogóbb műve a német irodalomban *J. Messner* rövidesen 4 kiadást ért munkája (*Die soziale Frage der Gegenwart*, Innsb., '34.), mely bölcseleti és világnézeti előfeltevéseik, társadalom- és államszemléletük, kulturális hatásaik sokoldalú szempontja szerint jellemzi és bírálja a kapitalizmust, a szocializmust és a keresztény társadalomelméletet. Napjaink uralkodó reformeszméjének, a hivatásrendiség gondolatának a keresztény társadalomfilozófia alapján igazolható értelmét és tartalmát fejt ki nagy alapaossággal Messner másik nagy műve (*Die berufsständische Ordnung*, Innsb., '36.). Szemben a modern szociológia eredményein továbbépítő katolikus munkákkal, *F. Frodl* a modern kutatás szkeptikus megítélésével, teológiai alapon akar az erkölcsoteológia számára hasznavehető elméleti alapvetést adni. (*Gesellschaftslehre*, Wien, '36.) Azonban a szentháromsági személyek közösségi életéből való kiindulás mellett csakhamar előtűnnek az örök mintának a biológiai-fizikai adottságokat is magában foglaló emberi társadalomra való alkalmazhatóságának a korlátai. Az analógia elve ennél a problémánál is iránytmutató marad.

A katolikus társadalombölcseleti elmélődés jelentős ösztönzői a pápák szociális körlevelei. A nyomukban támadt irodalomból kiemelkedik a *Görres-Gesellschaft* szociális szakosztályának kiadványa a *Rerum novarum* jubileuma alkalmából (*Die soziale Frage und der Katholizismus*, Pdbn., '31.), melynek

írói a katolikus német és osztrák szociális mozgalom főbb alakjait jellemzik, méltatják a R. n.-ot s korszerű problémákat vitatnak meg. Ugyancsak a Görres-Gesellschaft kiadásában jelent meg immár több kiadásban a Staatslexikon, melyben jeles szakemberek tájékoztatnak a szociológia, politika, jog kérdéseiről. A Quadragesimo anno-t magyarázó enciklikák közül a leg részletesebb és legalapvetőbb *O. Nell-Breuning* munkája (Die soziale Enzyklika,² Köln, '32.), mely az enciklika által érintett társadalomfilozófiai, etikai kérdések megvilágításával a keresztény társadalomszemlélet egészéről jó áttekintést nyújt. XIII. Leó és XI. Pius enciklikáinak társadalombölcseleti alapelveivel foglalkozik *J. B. Schuster* (Die Soziallehre nach Leo XIII. und Pius XI. Fbg., '35.). Különösen egyén és közösség viszonyának a megvilágítására helyezve a súlyt, a szubszidiaritás elvének jelentőségét emeli ki, melynek értelmezésénél azonban nem veszi kellő figyelembe a társadalom szerves természetét. A Q. a. alapján állapítja meg a gazdasági folyamat egyes mozzanatainak etikai követelményeit *O. Schilling* műve (Kath. Wirtschaftsethik, Mchn., '33.). Hasonló tárgyú a közgazdász és a teológus együttes munkáját dicsérő *Weber—Tischleder*-féle gazdasági etika (Wirtschaftsethik, Essen, '31.).

A keresztény társadalombölcseletnek az állambölcselet volt mindig egyik legjelentősebb ága. *G. v. Hertling* még ma is értékes korábbi művei mellett az újabb irodalomból a katolikus felfogás egységét jól szemlélteti a *G. J. Ebers* szerkesztésében megjelent gyűjteményes munka (Katholische Staatslehre u. Volksdeutsche Politik, Fbg., '29.), melynek írói az államot mint a néperőkön felépülő alakulatot jellemzik, melynek az együttes felelősség elve legszilárdabb tartóeleme. Ugyanezt a hagyományos organikus felfogást képviseli *H. Rommen* műve (Der Staat in der katholischen Gedankenwelt, Pdbn., '35.). Mindkét munkát áthatja a liberalizmus kizárólagos jogállam fogalmán túlhaladó, az állam magas erkölcsi rendeltetéséről és méltóságáról való meggyőződés tudata, amely azonban, különösen a totális törekvésekkel szemben, az államhatalom határait is éberen számon tartja. Ebben az összefüggésben említjük meg *K. Petraschek* gondos módszerességgel felépített jogfilozófiáját (System der Rechtsphilosophie, Fbg., '32.), mely jog és erkölcs modern megkülönböztetéséből indulva ki, a természetjog kérdésében a pozitívista és a klasszikus skolasztikus elmélet közt közvetítő megoldásra törekszik. Ez utóbbinak irodalmunkban *Moór Gyula* «limitatív» természetjog-fogalmában találjuk példáját (A természetjog problémája, Bp., '34.).

A skolasztikus bölcselet hosszú multra visszamenő organikus fejlődéséből, a jelenre is elevenen ható hagyományaiból érthető, ha a mai kutatás egy jelentős része a tantörténeti összefüggések feltárására, elsősorban Szent Tamás rendszerének ebből a szempontból való értékesítésére irányul. A történeti munkák közül kiválik *O. Schilling* műve (Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas v. Aq.,² Mchn., '30.), mely gondos szövegtanulmány és forrásainak figyelembevételével fejti ki Szent Tamás természetjog-elméletét, államtanát s különböző társadalmi kérdésre vonatkozó tanítását. Elsősorban forrástanulmány *R. Linhardt* szorgalmas anyaggyűjtéssel készült, a modern

jogfilozófia, szociológia, kultúra- és gazdaságfilozófia szempontjai szerint rendezett munkája (Die Sozialprinzipien des hl. Th. v. Aq., Fbg., '32.). Mig Schilling és Linhardt Szent Tamást elsősorban történetileg tanulmányozzák, E. Kurz egyén és közösség viszonyának elvi kérdése szempontjából vette vizsgálat alá a szenttamási szövegeket (Individuum und Gemeinschaft beim hl. Th. v. Aq., Mchn., '33.). Az összegyűjtött anyagból kétségtelenné tette, hogy Szent Tamás individualisztikusan nem magyarázható. De a közösség elsőbbségének a kérdésében szabatosan megformulázható és jellemezhető eredményre nem sikerült jutnia. Kurz munkáját egészíti ki E. Welty hasonló tárgyú műve (Gemeinschaft und Einzelmensch. Nach den Grundsätzen d. hl. Th. v. Aq., Szbg., 35.), melynek előnye az előbbi munkával szemben a tomizmusban való biztos tájékozottság. Ennek segítségével sikerül a problémáról egységes és kielégítő képet adnia. Horváth Sándor Szent Tamás tulajdonelméletére vonatkozó munkája (Eigentumsrecht nach d. hl. Th. v. Aq., Graz, '29.) a szenttamási társadalomszemlélet egészére rávilágító fejezetei alapján szintén az átfogó-jellegű tomista művek sorában kíván megemlítést.

Hazai irodalmunkban a társadalmi kérdés katolikus szempontú megvilágítását adják Mihelics Vid tájékoztató jellegű könyvei (Az új szociális állam, Bp., '31.; Világproblémák és a katolicizmus, Bp., '34.; A szociális kérdés és a szocializmus, Bp., '36.). Mikos Ferenc a Quadragesimo anno-hoz fűzi társadalomgazdasági reformeszméit (A Q. A. gazdasági rendje, Bp., '34.). Meg kell említenünk Schütz Antal éles szociológiai látásról tanuskodó műveit (A házasság, Bp., '33.; Isten a történelemben, Bp., '35.; az Őrség, Bp., '36. több tanulmánya), valamint Varga László a Pesch-iskola hagyományait követő összefoglalását (Társadalmi etika, Bp., '35.), mely nagyobb részében a gazdasági kérdéssel foglalkozik. A modern kutatás eredményeinek figyelembevételével a keresztyén, elsősorban a szenttamási filozófia elvi alapján iparkodott a társadalmi életről szintézist adni e sorok írójának könyve (A keresztyén társadalomelmélet alapelvei, Bp., '38.).

Kecskés Pál.

Bölcslelettörténet.

A bölcslelettörténeti irodalom szinte áttekinthetetlen bősége s a rendelkezésünkre álló hely szűke mellett összefoglaló ismertetésünk teljességre nem tarthat igényt, meg kell elégednünk azzal, hogy az újabb munkák közül a jelentősebbekre a figyelmet felhíva, a kutatás mai állásáról nagy vonásokban vázlatot adjunk. Vállalkozásunkat némileg megkönnyíti, hogy nagyobb-szabású egyetemes bölcslelettörténeti munka nem jelent meg az utóbbi években, inkább a bevált régebbi munkák jutottak új kiadáshoz. Az általános tájékoztatás, főképp az irodalom nyilvántartása terén továbbra is az Ueberweg-féle munka vezet, melynek 5 kötete egyre újabb kiadásban jelenik meg. A probléma-történet terén kiválik, bár már megfelelő jártasságot feltételez, Windelband műve, melynek legutolsó kiadását (Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübg. '35) H. Heimsoeth dolgozta át s toldotta meg a 20. század

filozófiájáról jó áttekintést nyújtó fejezettel. A könnyed előadásmód, a problémákra jól rávilágító gondolatvezetés biztosít kiterjedt olvasókört E. v. Aster eléggé objektív irányú összefoglalása számára, mely a filozófiai stúdiumok módszerébe is bevezetést ad. (Geschichte der Philosophie², Lpz. '35.) Méltatásában a keresztény filozófia álláspontján áll Fr. Sawicki, a rendszereket szerzőik világnézetéből értelmező, egyre újabb kiadáshoz jutó műve. (Lebensanschauungen alter und neuer Denker⁴, Pdbn. '35.)

Geny, Klimke újszolasztikus filozófiatörténeti tankönyvei után további fejlődést képvisel ebben az irányban F. J. Thonnard műve, mely a nagy anyagból biztos kézzel emeli ki a történetet irányító problémákat s igen használható táblázati áttekintésekkel segíti elő a tantörténeti összefüggésekbe való elmélyedést. (Précis d'histoire de la philosophie, Par. '37.) Irodalmunkban a problémátörténeti összefüggések feltüntetésével a «philosophia perennis» lehetőségének történeti megvilágítására törekedett e sorok írójának bevezető jellegű műve. (A bölcselet története főbb vonásaiban, Bp. '33.)

A bölcselet egyes ágainak és problémáinak történeti fejlődésére vonatkozó munkák közül a legjelentősebb két csoport-vállalkozás, az egyik a Baeumler—Schrötter-féle Handbuch der Philosophie füzetei (Mchn. '26—'34), a másik a W. Moog szerkesztésében megjelenő Geschichte der Philosophie in Längsschnitten kiadványsorozat (Bln. '31 kk.). Persze a történeti anyag kiválasztásánál és feldolgozásánál nagy szerep jut a szerzők elvi szempontjainak s ennek tulajdonítható, hogy mindkét vállalkozásnál az egyes füzetek jellege íróik szerint változik. A Handbuch szisztematikus nézőpontú filozófiatörténet, a történeti fejlődés nyomán akar áttekintést nyújtani a filozófia problematikájáról. A jeles szakemberek által írt anyag négy vaskos kötetet tesz ki, az alaptudományok (logika, ismeretelmélet, metafizika), a természet- és szellemfilozófia, az antropológia és a kultúrfilozófia szerint csoportosítva. Fr. Brunstäd a logika, Fr. Kuntze az ismeretelmélet vázolásánál szinte teljesen mellőzi a skolasztikát, mindketten Kantnál látják a problémák voltaképeni kibontakozását. J. Stenzel az ókor metafizikájáról szóló, nagy elmélyedésű munkája a Platon- és Aristoteles-magyarázat terén értékes szempontokat vet fel, A. Dempf kultúrtörténeti háttérből fejti ki a középkor típusokon illusztrált metafizikáját, H. Heimsoeth tanulságosan mutat rá, hogy az újkori filozófiának jelentősebb a metafizikai tartalma, mint általában tartják (különösen vallja ezt Kantról). H. Driesch a természetbölcselet történetéről ad szemléletes képet, E. Rothacker kevésbé történeti feldolgozása szellemtörténeti szisztematikája relativista, E. Wolff szellemfilozófiája egyoldalúan hegelianista. Kiemelkedik E. Przywara katolikus vallásfilozófiája. B. Groethuysen antropológiája s Fr. Seifert metafizikai lélektana Szent Ágoston jelentőségét emeli ki. Az antik etikát E. Howald az ösztön-etika felé tájékozódó szempontja nem juttatja kellő méltatáshoz, annál sikerültebb A. Dempf szellemtörténeti kifejtésű középkori etikátörténete, melynek figyelembevételével Th. Litt is több sikerrel bogozná az újkori etika problémáit. O. Spann társadalomfilozófia-története a saját rendszerét adja, A. Baumgarten a jog-

filozófiát az újkori természetjoggal kezdi. A nyelv —, a kultúra —, a történet —, a technika filozófiájáról szóló kötetek elsősorban problémakifejtést, kevésbbé történeti áttekintést adnak.

Kisebbsméretűek a *W. Moog*-féle vállalat arányai. Történeti-rendszertani nézőpontok (Surányi-Unger, M. Wundt, H. Dingler füzetei) mellett több szerzőnél erősen előtérbe jut az egyéni álláspont (M. Wentscher etika-, C. Emge jogbölcselet-, R. Hönigswald ismeretelmélet-története). Érdekes ebben a sorozatban *G. Kafka* a bölcselettörténetről adott történetbölcseleti kísérlete, mely a történeti folyamatot tipikus gondolatstruktúrák ismétlődéseként iparkodik bemutatni az ó- és a középkor filozófiájának a történetén. Hogy ez nem megy minden nehézség nélkül s végül is a típus jegyei válnak kérdésessé, különösen Szent Ágoston filozófiájának «kozmozentrikus», vagy Szent Anselm gondolatvilágának «antropocentrikus» jellemzésénél érezzük.

A problémátörténeti munkák sorából megemlítést kíván *F. J. Rintelen* vállalkozása, mely a ma sokat vitatott érték-problémában az értékrealizmus történeti alapjait akarja igazolni, egyelőre az ókor és a középkor nagy rendszerein keresztül, melyekben az egyéni különbségek dacára, egy egységes filozófiai tradíciónak, az «etikai idealizmus»-nak a folytonosságát állapítja meg. (*Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung*, I., Halle '32.) Kár, hogy a tomista etika intellektualista vonásainak jelentőségét kevés figyelemre méltatja. Hasonló a tárgya *O. Kraus* a filozófia egész történetére kiterjedő kritikus problémátörténetének (*Die Werttheorien*, Brünn '37), mely a skolasztikus értékelméletet eléggé fogyatékosan értelmezi s mely az önmagában igazolt tudat abszolút vonatkozási ponttá emelésével törekszik az érték-abszolutizmus és az érték-relativizmus szintézisére. *Fr. Billicsich* a szorosabb értelemben vett teodiceai problémának, a rossz lehetőségének Isten létevel való összeegyeztethetősége kérdésének történeti fejlődését tárgyalja gondos forrástanulmány alapján művének Platontól Szent Tamásig vezetett I. részében. (*Das Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes*, I., Innsb. '36.)

Irodalmunkban az antik bölcseletről a legjelentősebb kétségtelenül *Halasy-Nagy József* könyve (Az antik filozófia, Bp. '34), mely egy nagyszabásúnak tervezett bölcselettörténet első kötete. A kifejtett történet szemléleti nézőpontnak megfelelően finom jellemzéssel vázolja az egyes filozófusok gondolkodásának immanens fejlődés menetét, melynél figyelembe veszi a kulturális összefüggések jelentőségét is. A mű központjában álló két nagy athéni közül a szerző rokonszenve felismerhetően Platon felé fordul, Aristotelesszel szemben magatartása meglehetősen rideg, aminek okát kétségtelenül az elvi meggyőződésben kell keresnünk. Bölcseleti művelődésünknek értékes szolgálatot tett Nagy József Aristoteles Metafizikájának élvezetes, elsősorban az értelemre néző magyarra fordításával (Bp. '36). A külföldi irodalomban kiemelkedik *H. Eibl* műve (*Die Grundlegung der abendländischen Philosophie*, Bonn '34), mely a görög filozófia problémakörök szerint áttekintett fejlődését a kereszténység által adott megoldás felé törő, szoros egységbe

fűződő gondolatsorként szemléltetve, voltaképen a görög gondolkodás és a keresztény eszmévilág összeforrásának szellemtörténeti tanulmányát nyújtja. Az antik világ szeretete s elmélyedő ismerete jellemzi *Kerényi Károly* a szellemi jelentés kiemelésére törekvő jellemzéseit. (Apollon-Studien über antike Religion und Humanität, Wien '37.)

Hogy a görög szellemnek a múlt században hirdetett racionalizmusával szemben gondolkodása alakulásában állandóan jelentős rész jutott az irracionális-misztikus elemnek, azt különösen *P. M. Schuhl* iparkodik, nem minden túlzás nélkül, kiemelni. (Essai sur la formation de la pensée grecque, Par. '36.) A görög szellemiség ez átértékelésében kétségtelenül része van korunknak az irracionális tényezők fokozottabb megértése felé hajló magatartásának. Ennek tulajdonítható a platonai mítoszok tanulmányozásába való elmélyülés (*P. Frutiger*, Les mythes de Platon, Par. '30), vagy a Platon által megindított Istennel való egyesülés eszméaramlata történetének felkutatása (*E. Hoffmann*, Platonismus und Mystik im Altertum, Heidbg. '35). A misztika jelentőségét Platonnál a legmélyebbről *A. J. Festugière* tárja fel, rámutatván a *θεωπία* logikai-fogalmi ismeretet meghaladó, a legfőbb Valósággal közvetlen érintkezést jelentő jellégre. (Contemplation et vie contemplative selon Platon, Par. '36.) A platonai bölcselet egészével foglalkozó művek közül jeles *L. Robin*-nak a Les grands Philosophes-sorozatban megjelent műve (Platon, Par. '35), mely rendszertani szempontok szerinti áttekintésre törekszik. A platonai tan központjába helyezett ideatan magyarázatánál *Aristoteles*nek s az újplatonizmusnak egyaránt részt juttat *W. J. Hardie* (A Study in Plato, Oxf. '36.) A Platon és *Aristoteles* közti különbséget a szám-elméletből kiindulva szemlélte *J. Stenzel* (Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles², Lpz. '33).

Az *Aristoteles*re vonatkozó történetkritikai művek között *H. Chernisse* az alkalmilag tárgyalt kérdéshez igazodó értelmezése alapján *Aristoteles*nek a Sokrates-előtti filozófusokra vonatkozó, a források híján általában jelentősnek tartott tanuságának értékét vonja kétségbe (*Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore '35). *P. Gohlke* a *W. Jäger* által kezdeményezett fejlődési módszert az aristotelesi logikára terjesztve ki, az eredeti platonai-metafizikai alaptól a formalisztikus irányba való átalakulási menetet iparkodik vázolni. (Die Entstehung der Aristotelischen Logik, Bln. '36.) *A. Antweiler* a szövegek gondos összeállítása alapján foglalja rendszerbe *Aristoteles* tudományelméletét, kinél a gyakorlati megvalósításban nem látja az ahhoz való szigorú alkalmazkodást. (Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles, Bonn '36.) *Aristoteles* Metafizikájának jeles fordítója, *W. D. Ross*, újabban a nemkevesebb fontos Fizika fordítását adta közre a könyv szerkesztére és a szövegre vonatkozó értékes tanulmány és magyarázat kíséretében. (*Aristotle's Physics*, Lond. '36.) A történetyszerűség megtartásával, de mégis a mai egzisztenciális filozófia által irányított szempontból nézi *Aristoteles* filozófiáját *W. Bröcker*, midőn annak központjába a mozgás fogalmát helyezi. (*Aristoteles*, Frkft. '35.) *J. Drechsler* ismeretelméleti és pszichológiai

alapjaiból kiindulólág mutatja be a mindenoldalú képzésre törekvő aristotelesi didaktikát. (Die erkenntnistheoretischen Grundlagen und Prinzipien der Aristotelischen Didaktik, Bln. '35.)

A hellenisztikus kor bőségesnek nem mondható irodalmát gyarapítja O. Rieth a Stoa tanainak a császárság korabeli szerzők iratai nyomán való rekonstruálásával (Grundbegriffe der stoischen Ethik, Bln. '33), L. Labowsky Panaitios etikájának kidolgozásával (Die Ethik des Panaitios, Lpz. '34). Philonról jelentős J. Heinemann nagyszabású műve (Philons griechische und jüdische Bildung, Bresl. '32), mely a nem csekély munkával megállapított források nyomán a philoni filozófia lényegét a zsidó jámborság és a görög kultúra szintézisére való törekvésben látja. Magyaryné Techert Margit Plotinost és iskoláját ismertető műve (A hellén újplatonizmus története, Bp. '34) forrástanulmányilag a plotinosi eszmevilág eredetét a hellenisztikus kor valóságainak történeti előzményeiben, főképp az iráni vallás lélek-fogalmában keresi, mely a platoni és plotinosi értelmezés különbségét megmagyarázná. Hasonló tárgyú H. Jonas a gnózis fogalmát tágra értelmező műve, mely a pogány misztériumvallásokat, a kereszténységben feltűnt, valamint a keleti gnoszticizmust egy közös eredet különböző megnyilvánulásaként értelmezi, melyet a görög klasszikus filozófiára jellemző egységes világképtől a kiegyenlíthetetlen dualizmus különböztet meg. (Gnosis und spätantiker Geist, I., Götting. '35.)

A középkori és az újkori filozófia történetét öleli fel Bartók György a Református Paróchiális Könyvtárbizottság támogatásával kiadott műve (Bp. '35), mely a patrisztikus és a skolasztikus filozófiát elég terjedelmesen s általában tárgyilagosan ismerteti. Attól azonban nem tudja magát megtartóztatni, hogy a skolasztikával szemben hangot ne adjon a formalizmus és az utilitarizmus sokat emlegetett vádjának. Ennek dacára mégis kénytelen elismerni a skolasztika kiemelkedő alakjainak bámulatos spekulatív erejét s a 12. század sokirányú, mozgalmas szellemi életében a modern kor levegőjét érzi meg. Ily megállapítás alig tehető, ha a skolasztika a tekintélytisztelő recepcióban kimerült volna. Egyébként Bartók könyve a bevezetésben kifejtett szellemfilozófiai nézőponttól eltekintve megelégszik a rendszerek tani ismertetésével, melyet rövid méltatás egészít ki.

A külföldi irodalomban a patrisztikus és a középkori filozófiáról a legterjedelmesebb munka az Ueberweg-féle sorozat B. Geyer által átdolgozott 2-ik kötete. A feldolgozás szisztematikus egysége tekintetében továbbra is M. de Wulf vezet, kinek műve nemrég jelent meg a 6-ik kiadásban. (Histoire de la Philosophie médiévale, Louvain '34.) E teljesen átdolgozott kiadás fő újítása, hogy nyilván a módszerről folytatott vita következményeképp, a skolasztikus szintézis korábban követett történetbölcséleti elve helyett szigorúbban ragaszkodik a történeti fejlődés a posteriori követéséhez s a «skolasztikus» és «antiskolasztikus» rendszerek szerinti korábbi megkülönböztetéssel szemben az uralkodó rendszer alapján, a skolasztikát a középkori filozófiával azonosítja. De Wulf mellett francia kultúrterületen ma, bizonyos

fokig tudományos ellenfele, *E. Gilson* a skolasztika legjelesebb történésze. Gilson bevezető jellegű, rövidebb műve legutóbb németül is megjelent *Ph. Böhner* fordításában, aki a Gilsontól rendelkezésére bocsátott anyag alapján a fordítást tíz új fejezettel egészítette ki. (*Die Geschichte der christlichen Philosophie*, Pdbn. '36—'37.) Szellemtörténeti irányú Gilson újabb műve (*L'esprit de la philosophie médiévale*, I—II., Par. '32), mely a «keresztény» filozófia lehetősége elvi álláspontjának kifejtése mellett a metafizikai, ismeretelméleti és etikai problémák szerint csoportosítva jellemzi a középkori keresztény filozófia szellemi arculatát. Az általában találó és megnyerő jellemzés, mely alapos forrástanulmányokra támaszkodik, igen alkalmas a középkori filozófiával szemben táplált idegenkedés eloszlatására, amint hatásában máris megállapítható. A középkor szelleme megértéséhez akar segíteni *Th. Steinbüchel* is, akinek a műve (*Christliches Mittelalter*, Lpz. '35) A. Dempf hasonló tárgyú műveivel egyenértékű alkotás. Rövidebb és nem hézagatlan összefoglalás a középkori keresztény filozófiáról *B. Romeyer* műve (*La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*, I—III., Par. '35—'37), mely azonban nincs híján eredeti szempontoknak. A skolasztika nagy német kutatójának, *M. Grabmann*-nak az utolsó másfél évtizedben kifejtett munkásságáról nyújt áttekintést s a skolasztika szinte valamennyi korára és auctorára kiterjedő, nélkülözhetetlen útbaigazítást ad kétkötetes tanulmánygyűjteménye (*Mittelalterliches Geistesleben*, Mchn. I. '28, II. '36). Grabmann munkásságának hatását mi sem jellemzi jobban, mint az a hatalmas háromkötetes munka, melyet tanítványai s tisztelői hatvanadik születésnapja alkalmából adtak közre, mely még kevésbé ismert kéziratok közlése mellett, itt fel nem sorolható változatos részlettanulmányokat közöl. (*A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus*, *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Münst. '35.) Inkább csak a terjedelem, mintsem a tartalmi érték tekintetében marad e kiadvány mögött a *Revue Néoscholastique de Philosophie* de Wulf tiszteletére kiadott kötete ('34), melynek tanulmányait a középkori filozófiatörténet legelőkelőbb képviselői írták. A középkori filozófiatörténeti kutatás örvendetes lendületét bizonyítja, hogy mindjárt egy harmadik, hasonló jellegű és tartalmú művet is említhetünk a Divus Thomasa fribourgi egyetem világhírű professzorának, G. Manser-nek tiszteletére kiadott emlékfüzetét ('36).

A keresztény filozófia egyes rendszerei közül, nem utolsó sorban az 1930. évi jubileum következményeképp, főképp Szent Ágoston intenzív tanulmányozásáról kell számot adnunk. A Szent Ágoston egyéniségével, filozófiájának és teológiájának problémáival foglalkozó jubileumi művek sorában kiemelkedik az ágostoni remeték hatalmas kétkötetes műve (*Miscellanea agostiniana*, Roma '30—'31), melyben *G. Morin* a maurinus kiadás óta felfalált, eredetieknek bizonyult ágostoni beszédek is közli. A német kiadványok közt vezet a Görres-Gesellschaft *Grabmann* és *Mausbach* szerkesztésében kiadott műve (*Aurelius Augustinus*, Köln, '30). Főképp az augustinizmus és a tomizmus viszonyát veszik tekintetbe a római Szent Tamás Akadémia rendezésében tartott Szent Ágoston-hét értekezései (*Acta hebdomadae augusti-*

nianae-thomisticae, Torino '31). Ezekben a kiadványokban, valamint a milánói Szent Szív Egyetem emlékművében (S. Agostino), a Revue Néo-scholastique, a Revue de Philosophie, az Archives de Philosophie jubileumi számaiban a legjelesebb Ágoston-kutatók: Grabmann, Boyer, Jolivet, Gilson, Rolland-Gosselin, Maritain tanulmányait találjuk, melyek megerősítenek abban, hogy az újabb magyarázatoknak sem sikerül az Ágoston-kutatás minden homályát eloszlatni. Az Ágoston-biográfiák közül kétségtelenül a legsikerültebb *H. Lesaar*-é (Der hl. Augustinus, Mchn. '30). Augustinus fejlődéséről találó jellemzést ad *K. Adam* (Die geistige Entwicklung des hl. Augustinus, Augsburg. '31). A Szent Ágoston gondolatvilágának egészét tanulmányozó újabb művek közül kiemelkedik *É. Gilson* könyve (Introduction à l'étude de St. Augustin, Par. '29, németül Hellerau '30). Szent Ágoston leginkább vitatott problémáival foglalkoznak *Ch. Boyer* értekezései (Essais sur la doctrine de St. Augustin, Par. '32). Az ő egyeztető törekvésével szemben, korábbi műveihez hasonlóan, *J. Hessen* az ismeretelméleti álláspontot meghatározó lét-metafizika különbségére hivatkozva fenntartja az áthidalhatatlan ellentétet az augustinizmus és a tomizmus közt. (Augustins Metaphysik der Erkenntnis, Bln. '31.) A szentágostoni értelmi megvilágítás nehéz problémáját a teológiai és misztikai összefüggésekből iparkodik megmagyarázni *R. Jolivet* (Dieu soleil des esprits, ou la doctrine augustinienne de l'illumination, Par. '30). Az összehasonlító munkák sorában az antik filozófia Nous-fogalmának ágostoni gyökeres átalakítását s az ebből következő rendszertani különbségeket domborítja ki *J. Ritter* (Mundus intelligibilis, Frkft. '37). Plotinos és Augustinus istenfogalmának lényeges különbségére világít rá *J. Barion* (Plotin und Augustinus, Bln. '35). Hasonló eredménnyel veti kettőjüket egybe az idő és örökkévalóság tana szempontjából *J. Guittou* mélyre-szántó műve (Le temps et l'éternité chez Plotin et St. Augustin, Par. '33). *W. Verwiebe* az idő fogalmából érteti meg Szent Ágostonnál a világ Istenhez való viszonyának alapproblémáját (Welt und Zeit bei Augustin, Lpz. '33). Szent Ágoston a kereszténység szellemétől inspirált eredetiségének az igazolása az újabb összehasonlító tanulmányok legértékesebb eredménye.

A középkori skolasztikusok újabb kritikai kéziratkiadványai közül a legjelentősebbek: a *G. Théry* által közreadott Hilduin-féle Dionysiosfordítás (Études Dionysiennes, Par. '32—37), *B. Geyer* Abaelard logikai irataira vonatkozó utolsó kötete, összefoglaló méltatással (Münst. '35), *M. Müller* Bathi Abaelard «Questiones naturales»-einek új kritikai kiadása (Münst. '34), Conhesi Vilmos még kiadatlan kéziratának közreadása Grabmanntól (Mchn. '35), a *M. de Bouard* által kiadott, Strassburgi Hugónak tulajdonított, a középkor tudományosságáról érdekes képet adó enciklopédia (Compendium philosophiae, Par. '36). Az újabb szempontokat, illetve megállapításokat nyújtó monográfiák közül, *H. J. Brosch* Boethiusnál gondos szöveg tanulmány alapján nem látja igazolva lényeg és létezés reális különbségének neki tulajdonított tanát (Der Seinsbegriff bei Boethius, Innsb. '31). *M. Cappuyns* forrásainak tanulmányozása alapján, Eriugena paradox terminológiája mögött nem a

neki tulajdonítani szokott heterodox panteizmust, hanem egy «exemplarista monizmust» lát, mely minden teremtetett létet öselvében, az isteni gondolatban szemlél. *K. Barth* Szent Anzelm ontológiai bizonyítását nem istenérvnek tekinti, hanem Isten létét már feltételező, Isten magátólvalóságát bizonyító teológiai igazolásnak (*Fides quaerens intellectum*, Mchn. '31). Szent Anzelm művei főbb részeinek fordítását adja, egyéniségét és jelentőségét jellemző bő bevezetéssel *R. Allers* (Anselm v. Canterbury, Wien '36). Conchesi Vilmos filozófiájának első rendszeres összefoglalását adja *H. Flatten* (*Die Philosophie des Wilhelms v. Conches*, Coblenz '29). Szent Bernát misztikáját bölcseleti alapjaira utalva ismerteti *Gilson* (*La théologie mystique de St. Bernard*, Par. '34). Benei Amalrich «formai» panteizmusának forrásait kutatva *G. C. Capelle* Eriugena részéről inkább csak terminológiai hatást talál (*Autour du décret de 1210*, Par. '32). *Gilson* Szent Bonaventura filozófiájáról szóló, németre is lefordított műve, s *J. M. Bissen* Bonaventura exemplarizmusáról szóló könyve (*L'exemplarisme divin selon S. Bonaventure*, Par. '29) után, Szent Bonaventurának a szellemi valókra is kiterjesztett hylemorfizmusának alapját a lényeg és létezés reális megkülönböztetése hiányában keresi *P. Robert* (Hylemorphism et Devenir chez S. Bonaventure, Montreal '36); *Chr. Nölkenmeier* pedig Bonaventura bölcseleti erkölcsztanát mutatja be gondos szövegkutatás nyomán (*Ethische Grundfragen bei Bonaventura*, Lpz. '32).

Kanonizációja s egyházdoktorrá avatása kétségtelenül jelentős indítást adott N. Szent Albert alakjának s még kevésbbé feltárt gondolatvilágának tanulmányozásához. Egyéniségét vonzóan állítják eléink *M. A. Garreau* biográfiája (St. Albert le Grand, Par. '32), *Grabmann* (Der hl. Albert der Große, Mchn. '32) s *Fr. J. v. Rintelen* (Albert der Deutsche und Wir, Lpz. '35) jellemrajzai. Az albertista kutatás eredményeit foglalja össze s a még megoldandó problémákra utal *P. G. Meerssemann* bevezetője (*Introductio in opera omnia B. Alb. M., Bruges* '31). Ugyanő dolgozta fel az albertizmus 15. századig menő történetét (*Geschichte des Albertismus*, Roma '33—35). Szent Albert fontosabb problémáit vitatták meg a római *Settimana Albertina* előadásai (Roma '32). Hasonló tartalmú a *Divus Thomas Albertus Magnus* füzete ('32). Albertus ismeretelméletének aristotelikus fejlődéséről s az új-platonizmushoz való viszonyáról adnak részletesebb bemutatást *U. Dähnert* (*Die Erkenntnislehre des Alb. M. gemessen an den Stufen der «Abstraction»*, Lpz. '34), *S. Ogarek* (*Die Sinneserkenntnis Alb. d. Gr. verglichen mit derjenigen des Thomas v. Aq., Freib. '31*), *J. Bonné* (*Die Erkenntnislehre Alb. d. Großen mit bes. Berücksichtigung des arabischen Neoplatonismus*, Bonn '35). Albert természetes istenismeretéről ír a történeti fejlődés alapján *K. Schneider* (*Alberts des Großen Lehre vom natürlichen Gotteswissen*, Fbg. '32).

Természetesen a legújabb irodalom is elsősorban Szent Tamás, a középkori gondolkodás fejedelme köré fonódik. *Grabmann* Szent Tamás műveinek tanulmányozásához nélkülözhetetlen irodalomtörténete (*Die Werke des hl. Thomas v. Aq.²*, Münst. '31) s esztétikája ismertetésével bővített, sok kiadást ért kisebb műve (Thomas v. Aq.⁶, Mchn. '35), valamint *Sertillanges* újabban

németül is kiadott terjedelmesebb monográfiája (Der hl. Thomas v. Aq., Hellerau '28) mellett, mely a szenttamási gondolatvilágnak a modern problémákkal található kapcsolataira is igyekezik rávilágítani, — az újabb tomista irodalom kétségtelenül legjelentősebb alkotása *Manser* gyorsan második kiadást ért műve (Das Wesen des Thomismus², Fbg. i. d. Schw. '35). E mű a beleélés ritka mélysége alapján nagy világossággal fejti ki a potentia-actus fogalompárból, mint egységes gyökérszétről a szenttamási gondolatrendszer egészét s kívánja igazolni az alapelvhez való következetesség alapján annak belső egységét, amivel egyszersmind a tomizmus organikus továbbfejlesztési lehetősége irányát is döntően megszabva látja. *Manser*-nek a saját bölcséleti meggyőződését tükröző munkájával szemben *H. Meyer*, a jeles würzburgi bölcsellettörténész, Szent Tamás tudományelméletéről írt, előtanulmányyszerű munkája után (Die Wissenschaftslehre des Thomas v. Aq., Fulda '34), *Manser* művéhez hasonló terjedelmű, alapos forrásismeretre valló munkájával (Thomas v. Aq., Bonn '38) történeti szempontból iparkodott Szent Tamás alakját és művét megrajzolni, sikeresebben küzdve meg a szenttamási gondolatvilág eredete, mint hatása méltatásának a feladatával, mert ez utóbbi tekintetében utalásai gyérek s eléggé részletes kritikája sem tud a tomizmus némely tanának idejétmúlt voltáról (pl. őszanyag, egyediség elve, lényeg és létezés viszonya) meggyőzni. A *Meyer* által vitatott pontok *Manser*rel való egybevetése mindenestre tanulságos és gondolatindító.

Jól kidomborítja Szent Tamás döntő történeti jelentőségét, Hessen értelmezésével ellentétben, *W. Schneider* a Quest. disp. De veritate elveinek az ágostoni elvekből kiinduló, további következtetéseiben kritikusan haladó tantörténeti jelentőségének (Münst. '30), vagy *A. Ch. Pégis* az aristotelesi entelecheia-fogalom bevezetésének a pszichofizikai probléma megoldására gyakorolt hatásának jellemzésével (St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century, Toronto '34). A tomista ismeretelméletnek az igazság biztosításáról, különösen az evidenciáról szóló elméletét kritikai beállításban adja *P. Wilpert* alapos tanulmánya (Das Problem der Wahrheits-sicherung bei Th. v. Aq., Münst. '31). Nyilván a modern intuíción elméletek adtak indítást *A. Hufnagel* (Intuition und Erkenntnis Th. v. Aq., Münst. '32) s *J. Péghaire* (Intellectus et Ratio selon S. Th. d'Aq., Par. '36) az emberi értelem természetét jól megvilágító kutatásaihoz, melyek közös eredménye az ismerettárgy közvetlen szemlélete értelmében vett intuíción behelyeztetetlensége a tomista ismeretelméletbe, az »intuitus» analóg értelmű alkalmazhatósága lehetőségének a fenntartásával (Péghaire). *A. Forest* a tomizmusnak a konkrét, egyedi lény szerkezetével kapcsolatos kérdéseit fejti ki (La structure métaphysique du concret selon St. Th., Par. '31), *J. Wébert* Szent Tamás rendelméletének jelentőségére világít rá (S. Th., le génie de l'ordre, Par. '34), *E. Rolland* pedig a francia szociológizmus vádjával szemben a tomista etikának a pszichikai és a szociális valósághoz való közelségét emeli ki (La loi de réalisation humaine dans St. Th., Par. '35). A tomista tanulmányok kitartó lendületére vallanak Szent Tamás műveinek újabb olcsó,

kézíkönyvi kiadásai, melyek terén a turini Marietti-cég vezet (a két Summán kívül a Quest. disp. és az Aristoteles-kommentárok egy részének a kiadásával); szebb, de drágább a párizsi Lethielleux-kiadás. A római Leó-féle kiadás C. Gentes kötete is megjelent kis formátumban. *J. Bernhart* a Summa istentanát és az alapvető morális questioniokat (Lpz. '34 kk.), *E. Stein* a De veritate-t fordította modern stílárú készséggel németre (Bresl. '31—32).

Örvendetes továbbfejlődést mutat a 13. század még kevésbé ismert skolasztikusainak s tanításaiknak felderítésére törekvő kutatás. *E. M. Sommer-Seckendorff* Kilwardby Róbert régenvárt életrajzát írta meg, filozófiáját is ismertetve (Studies in the life of R. K., Roma '37). *D. E. Sharp* a hylemorfizmus szempontjából nyújt áttekintést elsősorban az angol ferences irányról. (Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century, Lond. '30.) Hocedez korábbi monográfiája után *P. Rucker* Middleton Richárd ismeretani jelentőségét világítja meg a ferences iskola fejlődésében (Der Ursprung unserer Begriffe nach R. v. M., Münst. '34), *J. Paulus* Genti Henrik tanításáról és szerepéről ad az eddigénél határozottabb képet (H. de G., Par. '38). Bacon Roger alakját is érthetőbbé tette korábban kiadatlan műveinek R. Stecle által történt kiadása (befejezve '35-ben, Oxf.). *M. Schmaus* nagy forrástanulmánya Angliai Tamáson keresztül élénk megvilágításba helyezi a Szent Tamás és Scotus közti különbségeket (Der Liber propugnacionis d. Th. Angl. II., Münst. '30). Scotus-ról megemlítendő *M. Schwamm* egy részletkérdésből a scotizmus egészét jól megvilágító munkája (Das göttliche Vorherwissen bei D. Scotus und seinen ersten Anhängern, Innsb. '34), valamint *J. Binkowski* interpretációjában erősen a modern értékelmélet szempontjait követő tanulmánya (Die Wertlehre des Duns Scotus, Bln. '36), mely ebben a vonatkozásban nem minden túlzás nélkül élezi ki a tomizmus és scotizmus ellentétét.

A tantörténeti fejlődés szempontjából értékes *Grabmann*-nak az intellectus agens-tanról (Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom νοῦς ποιητικός, Mchn. '36), s az Abaelard-féle logikának a skolasztikusok részéről Petrus Hispanus-ig igazolható továbbfejlesztéséről (Bearbeitungen und Auslegungen der arist. Logik aus der Zeit v. P. Ab. bis P. Hisp., Bln. '37) szóló kutatásai. A még kevésbé művelt Ockham-irodalomban *S. Moser* Ockham fizikájáról írt tanulmánya mellett (Grundbegriffe der Naturphilosophie bei W. v. O., Innsb. '32), újszerű *E. Moody* beállítása, mely Ockham a valóság és fogalom éles szétválasztására irányuló törekvését módszerileg újplatonizmus-ellenes, a tomizmushoz közelítható magatartásként értelmezi, melynek nincs metafizika-ellenes éle (The Logic of W. of O., Lond. '35). Érdekes, hogy *L. Baudry* is lehetségesnek tartja az eddig kizárólag a kritikus oldaláról ismert Ockham hívő és apologéta alakjának a megrajzolását is (Le Tractatus de Principiis Theologiae, attribué a G. O., Par. '36).

Az újkorba való átmenet korából ma két gondolkodó áll az érdeklődés előterében, Eckhart mester és Nicolaus Cusanus. Mindkettő alakjára elsősorban a mai német szellemi mozgalom irányítja rá a figyelmet. A Deutsche

Forschungsgemeinschaft Eckhart összes műveinek könnyen megszerezhető, olcsó kiadásához fogott hozzá (Sttg.-Bln. '36 kk.), Cusanus összes műveit a heidelbergi tudományos akadémia adja közre, német fordításban pedig a Philosophische Bibliothek adja őket ki. Eckhartról az újabb vélemények sem megegyezők. Míg *G. della Volpe* az Eckhart iránti mai érdeklődést panteista-monista rendszerének tulajdonítja (Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart, Bologna '30), *A. Dempf*, Karrerhez hasonlóan, E. orthodox értelmű magyarázata mellett tart ki (Meister E., Lpz. '34). *H. Bornkamm* Eckhart és Luther istenfogalma közt von párhuzamot, s az Eckhart-kutatás mai állásáról is áttekintést nyújt (Eckhart und Luther, Sttg. '36). Eckhartot és Cusanust tekinti az újkori gondolkodás elindítóinak *H. Heimsoeth* is a metafizika témák szerint csoportosított problémátörténetében (Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik², Bln. '34).

Elismerést érdemlő vállalkozás Caietanus filozófiai műveinek az Angelicum részéről történt kiadása, valamint *B. Reiser* részéről Joannes a S. Thoma «Cursus philosophicus»-ának kézikönyvformájú kiadása (Turin '30—'37). Gondos forrástanulmány jellemzi *H. Kipp* a késői skolasztika (Vitoria, Suarez) hadi-jog elméletéről (Moderne Probleme des Kriegsrechtes in der Spätscholastik, Pdbn. '35), *Naszályi Emil*-nek Vitoria államelméletéről (Doctrina Fr. V. de Statu, Roma '37), *J. Seiler* Suarez célfogalmáról (Der Zweck in der Philosophie des Fr. S., Innsb. '36) szóló munkáit. *E. Lewalter* az Aristoteles-érdeklődés közösségén keresztül a 17. századbeli jezsuita és luteránus metafizika kapcsolataira mutat rá (Spanisch-Jesuitische und Deutsch-Lutheranische Metaphysik des 17. Jhr., Hmbg. '35). A magyar bölcelettörténet régi hiányát pótolják *Gerencsér István* és *Félegyházy József* Pázmány bölceletéről szóló munkái (mindkettő Bp. '37). Meglehetősen mostohán bánik a reneszánszskolasztikával az ismeretelméleti műveiről jól ismert *J. Maréchal* egyébként egy jó kézikönyv tulajdonságait egyesítő, Kantig menő újkori bölcelettörténete (Précis d'Histoire de la Philosophie moderne, I., Louv. '33). *E. Bréhier* nagy filozófiatörténetének újabb, az újkori filozófiáról szóló kötete elsősorban a francia filozófia fejlődését veszi figyelembe (Histoire de la Philosophie, II. tom., Par. '32).

A «Discours de la Méthode» jubileuma alkalmat adott Descartes újabb tanulmányozásához. Ennek eredményéről számol be a IX. nemzetközi filozófiai kongresszus Descartes-kötete (Par. '37), a La Revue Philosophique Descartes-száma s újskolasztikus részről a Rivista di Filosofia Neo-Scolastica külön száma. Jeles Descartes-kutatók újabb tanulmányai alapján is megoszlanak a vélemények a descartesi kiindulás a rendszer vezető eszméjének az értelmezése tekintetében. Descartes rendszere történeti előzményeinek és hatásának bemutatása az újabb kutatás legszármotatottabb eredménye. Külön megemlítést érdemel *K. Jaspers* terjedelmes tanulmánya (a Revue Philosophique-ban), mely az egzisztenciális filozófia szempontjából nézve Descartes élményszegény filozófiáját, megoldásait illetőleg meddőnek ítéli, mely kétes értékű hatást váltott ki. Tanulságos egybevetés alapján emeli ki Descartes

és Malebranche ismeretelmélete metafizikai előfeltevéseinek különbségét (a naturalista voluntarizmust és a teocentrikus racionalizmust) A. *Le Moine* (Des verités éternelles selon Malebranche, Par. '36).

Spinozáról a legrészletesebb munka pár év óta áll készen St. v. *Dunin-Borkowski* S. J. négykötetes élete-művében, mely Spinoza bölcseletét a fejlődés belső egységének elvi szempontja alapján dolgozta fel. A további kutatásra vár e szempont kizárólagos jogosultságának az eldöntése. Kisebb a szintén újskolasztikus P. *Siwek* összefoglaló kritikai műve (Spinoza et le panthéisme religieux, Par. '37). Kialakulását forrásainál vizsgálva, R. J. *Aaron* Locke empirizmusát mind a szenzualizmussal, mind a nominalizmussal szemben elhatárolja (J. L. Oxf. '37). Az angol pszichologizmus Bacon-tól Hume-ig menő fejlődését vázolja H. *Pfeil* (Der Psychologismus im englischen Empirismus, Pdbn. '34). Leibniz metafizikájával újabban többen foglalkoztak. M. *Guérault* Leibniz forrásainak tanulmányozása nyomán dinamikájának alapját nem a tiszta matematikában, hanem a tapasztalat metafizikai magyarázatára való törekvésben látja (Dynamique et métaphysique leibniziennes, Par. '34). E. *Rolland* a leibnizi teodicea forrásait egyfelől a matematikai racionalizmusban, másrészt a Szent Tamás ismeretét is feltételező skolasztikában keresi (Le déterminisme monadique et le problème de Dieu dans la philosophie de L., Par. '35). H. *Ropohl* a principium identitatis indiscernibilium elve alapján igyekszik magyarázni L. egész rendszerét (Das Eine und die Welt, Lpz. '36).

Az újabb Kant-tanulmányok sorából megemlítést kíván H. de *Vleeschauwer* háromkötetes műve, mely a transzcendentális dedukció fejlődésben vizsgált elvéből mint központból törekszik Kant egész gondolatrendszerét átvilágítani (La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant, Antwpn. '34–37). V. szerint Kant ösztönzője a racionális metafizika megalapozottságának hiánya volt, az apriorizmus és a tapasztalat követelményei közt ingadozó ismeretkritikájának végső fázisa az abszolút idealizmus lett, ahol Fichte tényleg folytatta őt. H. *Ratschlag* tanulmánya szerint az antinómiák felállítására nem metafizika-ellenes magatartása vezette Kantot, hanem az Abszolútumnak a tapasztalati világba való helyezése ellen való törekvés. (Die Bedeutung der Antimonien für den Kritizismus, Bln. '36). Újskolasztikus részről figyelemreméltó C. *Nink*-nek a Tiszta Ész Kritikájához írt s azt a skolasztikus ismeretelmélettel egybevető kritikai kommentárja (Frft. '30), s E. *Przywara* Kant ismeretelméleti problémáját egyéb magyarázatoktól eltérően, a végső metafizikai előfeltételig kifejtő s onnan Szent Tamással párhuzamba állító tanulmánya (Kant heute, Mchn. '30).

R. Kroner, N. Hartmann, W. Moog újabb monográfiáival is méltóan veszi fel a versenyt Th. *Steinbüchel* még folytatásra váró Hegel-könyve, mely a nagy német idealista központi problémájának az egyetemesnek az egyedéhez való viszonyát tekinti s ebből világítja meg a rendszer egészét (Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie, I., Bonn '33). Hegel filozófiájának katolikus szempontú méltatása tekintetében jelentős a milánói Szent Szív

Egyetem centennáriumi kiadványa, mely különböző nemzetek újszolasztikus bölcselőinek tanulmányait adja (Hegel nel centenario della sua morte, Mil. '32). Hogy Hegel filozófiájának a kereszténységhez való viszonyáról protestáns körökben máig megoszlanak a vélemények, mutatja egyrészt O. Kühler könyve, mely a Szentírás Hegelnél csak alárendelt szerepe mellett rendszerét összeegyeztethetetlennek tartja a pozitív kereszténységgel (Sinn, Bedeutung und Auslegung der hl. Schrift in Hegels Philosophie, Lpz. '34); viszont K. Nadler az egzisztenciális teológusokkal a hegeli dialektikát mint az igazi keresztény filozófiát állítja szembe (Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie und das Paradoxon des Christenthums, Lpz. '31). E. Lämmerzahl a bűn-fogalom vizsgálata alapján mutat rá a német idealista rendszereknek a kereszténységgel összeegyeztethetetlen tartalmára (Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus, Bln. '34). Hegel Itáliában is (Croce, Gentile révén) jelentős hatáshoz jutott rendszere mellett ma itt Rosmini-Serbatl mult századi «nemzeti» filozófiája iránt is kezd érdeklődés jelentkezni. Az olasz Filozófiai Társaság, a szakminisztérium és a Rosmini-Társaság együttműködésével indult meg a tragikus sorsú pap-filozófus jelentős részében kéziratban lévő műveinek teljes kiadása (Roma '34. kk.).

Napjaink a végső következtetések levonására hajlamos gondolkodásának érdekes és jellemző tünete a Kierkegaard borongós, ellentétekben mozgó dialektikai filozófiája iránti érdeklődés erősödése. Irodalmunkban Brandenstein Béla igyekezett a dán filozófus bonyolult lelki képét megrajzolni (Bp. '34). Az újabb értelmezési kísérleteket kritizálva E. Przywara Kierkegaard gondolkodásának titkát a lutheri nyugtalanságból a katolikus Isten-gyermekség megpillantott, de teljességében át nem élt eszméje felé fordulásban látja (Das Geheimnis K., Mchn. '29). Érdekes, hogy Przywara-val egyidejűleg és tőle függetlenül vele megegyező eredményre jutott protestáns részről W. Ruthenbeck, kinek műve igen jó bevezetés K. nehezen követhető gondolatvilágába, bár a katolikus hitfogalmat nem értelmezi egészen helyesen (S. K., Christlicher Denker und sein Werk, Bln. '29). Kevésbé kedvező az a kép, amelyet J. Wahl ad nagy munkájában, ki K. titkát az igazi mély vallásos tapasztalat s az önmagával szemben való őszinteség hiányában keresi (Études kierkegaardiennes, Par. '38). Utóbbi mű főértéke K. egyrészt Hegelhez, másrészt Heideggerhez és Jaspers-hez való viszonyának megvilágítása. Az sem csodálható, ha a mai Németországnak Nietzsche egyik legnépszerűbb filozófusa. W. Spethmann Carlyl-el egybevetve mint a hősi eszme következetes végiggondolását állítja Nietzsche filozófiáját a mai nemzedék elé. (Der Begriff des Herrentums bei N., Bln. '35.) A N.-re vonatkozó újabb irodalomból kiemelkedik K. Jaspers könyve (Nietzsche, Bln. '36), mely N. gondolatvilágát egzisztenciális szemléletmóddal, élete eleven, közvetlenül megélt dialektikájából, filozofálás módjából, nem filozófiájából akarja megértetni. A nagy orosz költő-filozófus, W. Solowjew szintén azon gondolkodók közé tartozik, akik iránt ma fokozódó érdeklődés mutatkozik. A külföldön eddig inkább

csak töredékesen ismert gondolatvilágáról lehetőleg teljes képet iparkodik adni *W. Szykarski*, aki S.-et Schelling pozitív filozófiájával hozza szellemi rokonságba, amelytől azonban mélyen keresztény lelkülete teisztikus irányban lendíti tovább. (*Solowjews Philosophie der All-Einheit*, Kaunas '32.) A vallási lelki fejlődésnek a filozófiai nézet alakulására való hatását érdekesen szemlélteni *J. Guilton*, midőn a nagy angol apologétának, H. Newman-nak portréját ezzel az eddig még eléggé ki nem dolgozott vonással egészíti ki. (*La philosophie de N. Par.* '33.)

Korunk filozófusaira vonatkozóan megemlítenők a Bergsonról szóló újabb katolikus művek, aminők *J. Maritain* általában találó kritikája (*La Philosophie Bergsonienne*², Par. '30), vagy *É. Rideau* könyve B. vallásfilozófiájáról legújabb műve alapján (*Le Dieu de B.*, Par. '32). Igen beható kritikát ad Husserl rendszeréről *Fr. Weidauer* (*Kritik der Transcendentalphänomenologie* H.-s, Lpz. '33). Scheler nehezen áttekinthető rendszeréhez ad bevezetést *G. Kraenzlin* (*M. Schelers phänomenologische Systematik*, Lpz. '34), aki kétségbevonja, hogy Sch. bármelyik korszakában keresztény értelemben vett teistának volna tekinthető. Rickert filozófiáját irodalmunkban *Varga Sándor* ismertette (*R. Henrik filozófiája*, Bp. '31).

A jelen bölcseleti és világnézeti áramlatairól tájékoztat irodalmunkban *Mátrai László* «Modern gondolkodás» c. tanulmánya (*Kincsestár* '38), *Halasy-Nagy József* «Korunk szelleme» c. essai-gyűjteménye (Bp. '36). Ilyen irányú mű a német irodalomban *J. Hessen* könyve (*Die Geistesströmungen der Gegenwart*, Fbg. '37), mely a szellemi élet különböző területein vezet végig. Elsősorban a mai német filozófia irányait tartja szem előtt *E. v. Aster* összefoglalása (*Die Philosophie der Gegenwart*, Amstmd. '35); a mai életfilozófiákról ad áttekintést *Ph. Lersch* (*Lebensphilosophie der Gegenwart*, Bln. '32). Az ontológia mai fellendüléséről s egyben az egyes irányokat egymástól elválasztó ellentétéről ad képet *G. Lehmann* (*Die Ontologie der Gegenwart in ihren Grundgestalten*, Halle '33.). A mai német filozófia dialektikus módszert alkalmazó rendszereit jellemzi s bírálja az ismeretelméleti monizmus álláspontjáról *S. Marck* (*Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, Tübg. '30—31.). Maguk az újabb német filozófia jelentősebb képviselői jutnak szóhoz rendszerük, illetve egyes problémáik maguk adta jellemzésével a *H. Schwarz* szerkesztésében kiadott munkában (*Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten*, Bln., I., '32. II., '34.). Más nemzetek mai filozófiáját ismertetik: *A. Etchevery*, *L'idéalisme français contemporain*, Par. '34; *G. Mehlis*, *Italianische Philosophie der Gegenwart*, Bln. '32; *R. Metz*, *Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Großbritannien*, Lpz. '35; *J. E. Salomaa*, *Idealismus und Realismus in der englischen Philosophie der Gegenwart*, Helsinki '29; *E. Müller*, *Amerikanische Philosophie*, Sttg. '36.

Kecskés Pál.

INHALTSANGABE — RÉSUMÉ.

Prof. Dr. A. Schütz: Die Lehre des heil. Thomas über die eucharistischen Gestalten gipfelt in dem Satz: Substanz und Akzidenz verhält sich wie Kern und Schale im Konkretseienden; in der Eucharistie bestehen kraft der Wandlung als Sakramentsgestalten die Akzidenzien des Brotes und Weines ohne naturgemäßen Seinskern. Vielfach wird heute wieder behauptet, Thomas trage dadurch ein Philosophem, u. zw. ein recht fragwürdiges (die auf einer falschen Naturauffassung gründende aristotelische Substanz-Akzidenz-Lehre) in einen Glaubenssachverhalt hinein. Nun ergibt die *ideengeschichtliche Betrachtung* eine merkwürdige Bestätigung des thomistischen Grundgedankens. Die nach Thomas entstandenen Lösungsversuche lassen sich nämlich auf drei Typen zurückführen. Zwei davon, die beide auf Descartes zurückgehen (die gemeinhin sogenannten Cartesianer: «die eucharistischen Gestalten sind Sinnenschein, von Gottes Allmacht bewirkt»; Desgabets, den Rosmini erneuert: «Die nicht verschwindende Substanz von Brot und Wein wird dadurch in Christi Leib und Blut verwandelt, daß sie von der Seele Christi informiert werden») sind dogmatisch unhaltbar. Der dritte dogmatisch einwandfreie Versuch (Leibniz: «Gestalten-Akzidenzien-Kraftentfaltungen eines Kraftzentrums und -kernes») gehört zu dem thomistischen Typus. Es zeigt sich hiemit, daß die thomistische Lösung dem philosophischen Grundgedanken nach der einzig gangbare Weg ist.

Dr. Zoltán Ferenczi: Das Unendliche mathematisch erklärt. Es gibt zweierlei Unendlichen: das potentielle und das aktuelle Unendliche. Nach dem Ausdruck der Philosophie von heiligem Thomas ist das potentielle Unendliche *ens rationis ratiocinatae* und das von Gott verschiedene aktuelle Unendliche ist nur *ens rationis ratiocinantis*. Es ist nämlich nur möglich aber nicht sicher, daß es ein geschöpfliches aktuelle Unendliche gibt. Die Mathematik setzt mit der Untersuchung des potentiellen Unendlichen jene scheinbaren Paradoxien fest, deren eine die ist, daß eine unendliche Menge mit seiner echten unendlichen Teilmenge äquivalent ist. Dies ist aber kein Widerspruch, es zeigt nur, daß die Operationen der endlichen Zahlen auf die Unendlichen nicht gültig sind, denn diese haben eine andere Natur als die endlichen Zahlen.

Aus der einfachen Übertragung der Eigenschaften der endlichen Zahlen auf das Unendliche folgen die irrtümlichen Behauptungen über das Unendliche in der Philosophie v. Brandensteins und Gutberlets. Brandenstein

nämlich, als er in seiner Philosophie die Paradoxien der mathematischen Mengenlehre aufheben will, vernichtet die Natur des Unendlichen und so operiert er nur mit nominellen Unendlichen.

Es ist ein Satz der Mengenlehre, daß alle Intervalle, Halbgeraden und Geraden als Punktmengen untereinander äquivalent sind. Dieser Satz ist eine schöne und anschauliche Analogie jenes Glaubenssatzes, den Thomas der Heilige in seiner Hymne «Lauda Sion» auf folgende Weise ausdrückt:

Sumit unus, sumunt mille,
Quantum isti, tantum ille,
Nec sumptus consumitur.

Die Äquivalenz der Teilmenge mit der ursprünglichen Menge ist eine redende Analogie des Glaubenssatzes von Gottes Einfachheit.

Privatdozent Dr. Endre v. Ivánka: Zwei stoische Termini in der mittelalterlichen Mystik. (Principale mentis et synderesis.) ἡγεμονικόν — principale — heißt in der stoischen Terminologie die oberste Seelenkraft, der menschliche Logos, der in Seinsgemeinschaft mit dem All-Logos steht (ein «Funken» von ihm ist), und insofern er die Grundtendenz des Lebewesens bedeutet, die auf die Erhaltung des Wesens gerichtet ist, auch συντήρησις genannt wird. Durch Origenes, bei dem das *ontologische* Verhältnis vom Teil-logos zum All-Logos noch lebendig ist, zugleich aber auch der All-Logos mit dem persönlichen Logos, Christus, gleichgesetzt wird, erhalten die Termini mystische Bedeutung, da sie den «Seelengrund» bezeichnen, in dem Gott, durch seine *gnadenhafte* Einwohnung, erkennbar wird. Der wichtigste Vermittler dieser origenistischen Gedankengänge ist Wilhelm v. St. Thierry, der die durch Hieronymus und Ambrosius überlieferten origenistischen Motive für das Mittelalter wirksam machte.

Dr. Étienne Gerencsér: La philosophie d'aujourd'hui de M. Blondel.

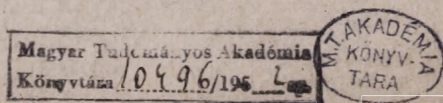
M. Blondel connu par son ouvrage *L'Action*, qui excita de vives discussions, nous présente dans son oeuvre dernière de cinq gros volumes la synthèse de ses pensées, fruits des travaux de plus de 40 ans. En traitant les questions de la Pensée, de l'Être, de l'Action, il nous donne la connaissance et la véritable philosophie de la réalité entière. La suite de ses idées est essentiellement la même dans toutes les trois parties, notamment: son point de départ est toujours un événement d'expérience, qui est une compréhension fondamentale à deux directions: le monde et nous-mêmes (nos pensées, notre être, nos actions) sont défectibles. Mais en même temps il existe partout le désir éternel de l'harmonie et de la perfection. Nous avons aussi les idées et le désir incontestable de la pure pensée, de l'être et de l'action. C'est cette double tension de l'expérience qui excite notre esprit à la recherche et qui nous amène par plusieurs degrés au dénouement. Les synthèses de M. Blondel et la suite de ses idées possèdent de grandes valeurs. Ce sont la multiplicité, la variété de talent et en général l'explication soigneuse et logique de ses pensées qui les

caractérisent. Dans la construction supérieure de la dialectique il nous rappelle beaucoup à celle de Hegel, excepté que ce dernier ne respecte pas si rigoureusement les faits de la réalité ; M. Blondel mainte des obligations de tous les systèmes unilatérales nous fait bien son écrit qui est en général convaincant et dont le langage s'approche de celui de Pascal. Mais dans les oeuvres de M. Blondel il y a encore des parties, qui à cause de leur style plein de métaphores peuvent être malentendues et qui ne donnent pas toujours une idée nette. Quelquefois il parle avec prolixité et il fait les questions trop compliquées, d'autre part il traite des problèmes en passant ou pas assez clairement. (P. e. : analogia entis, le problème épistémologique.) Malgré tout cela selon la critique unanimique l'oeuvre de M. Blondel est d'une grande valeur en tout, et en parties ; c'est un ouvrage qui respire l'esprit de la « philosophia perennis » et en même temps c'est un ouvrage tout à fait moderne, qui a satisfait l'attente des lecteurs et qui contribua beaucoup au développement de la philosophie réaliste.

Dr. Gabriel Ervin: Acte et puissance, fondements ontologiques du bien moral. Au cours de chaque action, un état de faits est mis de puissance en acte par une personne, qui en reçoit elle-même quelque effet. Chaque action est bonne d'une bonté métaphysique. Pour être bonne moralement, l'action doit viser comme terme un être en acte. La meilleure des actions serait celle qui aurait pour terme l'Acte pur, — du reste la hiérarchie des actions suit celle des êtres auxquels elles aboutissent. Cette hiérarchie est indiquée par la prédominance plus ou moins nette de l'acte sur la puissance dans la composition des êtres. De la part de la personne agissante, pour être bonne, l'action doit partir du libre arbitre, et être fondée sur une juste abstraction des possibilités à réaliser. Sous l'impulsion de désirs irraisonnables et de décisions prématurées, le pêcheur s'efforce de réaliser une notion qui implique contradiction. L'orgueilleux, par exemple, se propose de réaliser la notion de « créature — souveraine ». Les valeurs sont des notions à réaliser qui ne peuvent impliquer aucune contradiction. On ne saisit les valeurs qu'en se conformant aux idées créatrices de Dieu, en conséquence il n'y a pas de vraie morale sans religion. L'action met en acte les puissances de l'agent, ou bien, au moins, elle rend témoignage de ses perfections. La plus haute maxime de la morale philosophique est celle-ci : Deviens (en acte) ce que tu es (en puissance). Toutes nos obligations se laissent déduire de-là. Les processions trinitaires sont le prototype de toute action, l'action créatrice est la meilleure de toutes ici-bas.

Herausgegeben von — Publié par
AQUINÓI SZENT TAMÁS TÁRSASÁG
Budapest, IV., Pázmány Péter-tér 1—3.

Stephaneum nyomda, Budapest. Felelős : ifj. Kohl Ferenc.



A

BÖLCSELETI KÖZLEMÉNYEK

az Aquinói Szent Tamás Társaság időszaki közlönye.

Megjelenik a Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Karának támogatásával. — Az Aquinói Szent Tamás Társaság tagjai illetményképpen, a «Theologia» előfizetői mellékletként kapják.

A jelen füzet bolti ára 2.50 P.

A szerkesztésre vonatkozó ügyeket *Kecskés Pál* egyetemi tanár, az Aquinói Szent Tamás Társaság ügyv. alelnöke intézi. (Budapest, IV., Pázmány Péter-tér 1—3.)

A

SZENT TAMÁS KÖNYVTÁR

kötetei a bölcseleti és világnézeti kérdések iránt érdeklődő művelt közönséget tájékoztatják.

Eddig megjelent:

1. szám. *Mi a bölcselet?* 2. szám. *Az anyag és az élet bölcselete.*
3. szám. *A világegyetem bölcselete.* 4. szám. *A szellemi lét.*

Kaphatók a könyvkereskedésekben.

A Pázmány Péter Tud. Egyetem Hittud. Karának szerkesztésében és kiadásában megjelenő

THEOLOGIA

az egyedüli magyar kat. hittud. folyóirat és a ker. világnézet tudományos megalapozását szolgálja. Ezért nélkülözhetetlen lapja nemcsak a kat. klérusnak, hanem a művelt világi híveknek is. Terjesszük ismerőseink körében.

Előfizetési ára évi 10 P. (Külföldre 11 P.)

Előfizetni lehet a Pázmány Péter Tudomány Egyetem hittudományi karánál. (Budapest, IV., Pázmány Péter-tér 1—3.)

A csekklap száma: 46.390.